جورج لوكاكش

تحطيم العقل

...الثالث :
...ة الحياة في ألمانيا الامبريالية
...وهيغلية

دار الحقيقة
بيروت

تحطيم العقل

جـورج لوكاكش

تحطيم العقل

٣- فلسفة الحياة في ألمانيا الامبريالية، والنيوهيغلية

ترجمة الياس مرقص

دار الحقيقة
للطباعة والنشر في بيروت

الطبعة الأولى
١٩٨٢

الفصل الرابع
فلسفة الحياة
في ألمانيا الأمبريالية

جوهر ووظيفة فلسفة الحياة

فلسفة الحياة هي الأيديولوجيا المهيمنة لكل الطور الأمبريالي في ألمانيا . ولكن كي نستطيع تقدير اتساع وعمق نفوذها بشكل صحيح ، يجب ان لا يضيع من بصرنا أنها لم تكن مدرسة بل ولا حركة ذات حدود واضحة كالكنطية ـ الجديدة أو كالفينومينولوجيا ، مثلاً ، بل بالأحرى إتجاهاً عاماً يطبع أو على الأقل يؤثر على كل المدارس تقريباً . وهذا النفوذ يتنامى بلا انقطاع . قبل الحرب بين النيوكنطيين مثلاً ، وحده زيمل هو نصيرٌ مُعلَن لفلسفة الحياة ، بينما هي بعد الحرب تأخذ تماماً تحت قيادتها ، النيوهيغليةَ كما وأيضاً نموَّ مدرسة هوسرل .

كي نحدّد بشكل كامل دائرة نفوذ « فلاسفة الحياة » ، يجب أن نخرج من ميدان الفلسفة بمعنى الكلمة الحصريّ . من جهة ، إن كل العلوم الاجتماعية ، من السيكولوجيا حتى السوسيولوجيا ، هي تحت نفوذ هؤلاء الفلاسفة ، وبخاصة التاريخ وتاريخ الأدب وتاريخ الفنّ . وهذا النفوذ ، من جهة أخرى ، يتخطى كثيراً حدود الفلسفة الجامعية : بالضبط إن الصحافة الفلسفية ، وهي أكثر نفوذاً في أوساط واسعة ، تتوجه بوضوح نحو فلسفة الحياة . ليس السبب فقط النفوذ المتزايد دوماً الذي يمارسه نيتشه على أوساط أدبية واسعة . ففي تاريخ أقدم نسبياً ، نجد أيضاً آثاراً من نفوذ دِلتاي عند فاينيغر، من نفوذ زيمل عند راتناو ، ومن نفوذ الإثنين في مدرسة ستيفان جورج . بعد الحرب ، تقريباً كلّ الأدب الفلسفي البرجوازي المقروء من قِبل جمهور واسع بما فيه الكفاية منطبعٌ بفلسفة الحياة .

لماذا هذه السلطة الكلية لفلسفة الحياة ؟ السبب لا يمكن البحث عنه إلا في الوضع الإجتماعي والأيديولوجي لألمانيا الأمبريالية . بدهي أن فلسفة الحياة هي نتاج الطور الأمبريالي مأخوذاً في جملته وأنها تجد مدافعين هامين في جميع البلدان (برغسون في فرنسا ، البراغماتية في البلدان الأنجلو- سكسونية ، الخ . .). هنا كما في أي مكان آخر ، سنقتصر على ملامح هذا التطور النوعية في ألمانيا .

إن فلسفة الحياة ، التيار الفلسفي الذي يظهر وينمو في الحقبة الأمبريالية ، هي نتاجٌ نوعي لهذا العصر : إنها محاولة ، من وجهة نظر البرجوازية الأمبريالية ومثقفيها الطفيليين ، لإعطاء جواب فلسفي عن المعضلات التي يضعها تطور المجتمع ، عن الأشكال الجديدة لصراع الطبقات . بدهي ، في هذه المحاولة ، أن الفلاسفة يعتمدون على النتائج المحرزة والطريقة المطبّقة ، في ماضٍ حديث العهد أو أبعد منه ، من قِبل المفكرين الذين عبّروا في نفس اتجاههم عن أفكار تبدو لهم ذات أهمية . لا سيا وأنه رغم التغيرّات - التي كثيراً ما تكون تغيرّاتٍ في الكيف - فإن الشروط الإجتماعية التي فيها تولد المعضلات والطرائق الفلسفية تنكشف عن بعض تواصل لا بدّ أن ينعكس بطبيعة الحال في الأيديولوجيا أيضاً . في الحالة التي نُعنى بها ، هذه الاستمرارية يحدّدها موقف العداء الرجعي نحو التقدم ، الذي هو موقف الطبقات المهيمنة منذ الثورة الفرنسية . في الفصول الآنفة ، حاولنا أن نبينّ بشكل مفصّل كيف من الجهد لمساندة هيمنة هذه الطبقات ، الهيمنة القابلة للانكسار أكثر فأكثر ، تنبثق معضلات الطريقة والمحتوى النوعية الخاصة باللاعقلانية . بالقدر الذي فيه ثمة استمرارية تتجلى في هذه الأهداف وفي وسائل بلوغها ، نجدها أيضاً في الفلسفة . كل عصر يندار نحو الماضي ، نحو بعض مراحل التطور الماضي ، مهما كان بعيداً ، كلّما وبقدر ما يبحث هذا العصر ويجد في تلك المراحل الماضية مشابهات يمكن استخدامها لحاجاته الراهنة .

هذا كله يشير من الآن إلى أن هذه الاستمرارية لا يمكن أن تكون إلا ذات طابع نسبيّ . فالنزوع المحافظ للطبقات المهيمنة الموجّه ضد هجمات كل ما هو جديد ، خاضع لتطور اجتماعي لا ينقطع . لقد كانت لنا فرصة أن نرى أن التظاهرات الأولى للفلسفة اللاعقلانية في بداية القرن ١٩ إنما لها أصلُها في المقاومة التي يبديها المستفيدون من الاستبداد الإقطاعي ضد الحركة العامة للطبقات البرجوازية نحو التقدّم ، التي أطلقتها الثورة الفرنسية . فقط مع شوبنهاور يظهر الاتجاه البرجوازي الواضح لهذه الحركة الرجعية . وإذا لم تظهر سلطة فلسفته - كما برهنّا على ذلك في حينه - إلا بعد هزيمة ثورة ١٨٤٨ ، فقد كان ذلك ضرورةً فرضها التاريخ. بالفعل ، فالحقبة بين ١٧٨٩ و١٨٤٨ هي ، في ألمانيا ، العصرُ الذي فيه تحشد الثورة الديمقراطية البرجوازية وتركّز قواها. وما تزال الكتلة الكبرى من القوى الطبقية للرجعية موجّهة ضد مطامح الديمقراطية البرجوازية. فقط مع هزيمة ثورة ١٨٤٨ يحدث تحوّل: عندئذ تنبسط لا عقلانيةٌ برجوازية، ردّةٌ فلسفية متطرفة تعبّر عن وجهة النظر الطبقية للبرجوازية وفي خدمة مصالحها الطبقية النوعية الخاصة. من هنا شعبيّةُ فلسفة شوبنهاور بعد ١٨٤٨ .

قتالات حزيران أظهرت في الكفاح المسلّح الخصمَ الجديد ، خصمَ البرجوازية الواقعي ، ألا وهو البروليتاريا ، وهكذا قادت هذه البرجوازية إلى خيانة ثورتها ذاتها . صدور البيان الشيوعي يبينّ هذا الخصم مع كل أسلحته الأيديولوجية : منذئذٍ لا تناضل الفلسفة البرجوازية ضد بقايا الإقطاعية ولا من أجل تشييد مجتمع برجوازي محرّر من هذه البقايا ، إنها تتحالف مع جميع القوى الرجعية كي تُبقي الطبقة العاملة الثورية تحت النير . بطبيعة الحال ، على الصعيد الأيديولوجي ، هذه السيرورة تحصل بشكل متدرّج ومتناقض . فقط بعد المعركة التاريخية الكبرى الثانية بين البرجوازية والبروليتاريا ـ كومونة باريس ، التي ترسم من الآن الخطوط الكبرى لتحوّل المجتمع في حال انتصار البروليتاريا ـ يولَد عند نيتشه شكلُ اللاعقلانية البرجوازية المنضجُ الذي فيه تظهر بوضوح جميع ميول هذا التوجّه الجديد . هذا ما بيّناه في تحليلنا لنيتشه . في الوقت نفسه شرحنا من وجهة نظر تاريخية وفلسفية علاقاته مع شوبنهاور : نفسُ الأصل الطبقي في طابع لا عقلانيتهما البرجوازي النوعي الخاص ، والضرورة بالنسبة لنيتشه ـ رغم الأساس الطبقي المشترك لهما ـ ضرورةُ أن يتجاوز على الصعيد الفلسفي تصوّرات شوبنهاور . (هذا يفسر أن لاعقلانية شيلنغ ، حتى في شكلها الأخير ، تسقط أكثر فأكثر في النسيان بعد ١٨٤٨ . سوف نبينّ في حينه ، لماذا فيما بعد ستعود الفلسفةُ الأمبريالية الى شيلنغ وأكثر أيضاً إلى كيركغارد) .

ولكن فلسفة الطور الأمبريالية لا تتصل في الحال وبصورة مباشرة بمؤسسي و« كلاسيكيي » اللاعقلانية . هذه الواقعة لها هي أيضاً أسبابٌ تاريخية واجتماعية . أول هذه الأسباب أن الأزمة الاجتماعية الكبيرة التي بها انفتح الطورُ الأمبريالي ـ والتي تجلّت بسقوط بسمارك وإلغاء القانون ضد الاشتراكيين ـ لم تعش إلا مدة قصيرة جداً وأن تطوّر الأمبريالية الألمانية حتى الحرب العالمية الأولى كان يقدّم ـ خارجياً وسطحياً ـ صورةَ ازدهار بلا أزمات اجتماعية في العمق . بدهي أن ذلك لم يكن سوى ظاهر . ولكن البرجوازية الأمبريالية لها مصلحة في تقديم الظاهر كواقع ، في نشر هذا الخلط ، ومثقّفو الأمبريالية الطفيليون ، الذين من بينهم كان يجنّد مؤسسو وقرّاء فلسفة الحياة ، كانوا قادرين على تأدية هذه الوظيفة الاجتماعية بسهولة تتناسب مع كونهم ، من جراء وضعيّتهم في المجتمع ، مزوّدين على العموم بعمى « خيرّ » إزاء التحولات الاجتماعية التي كانت تتهيأ والأزمات الآخذة في التكوّن . إذاً غالباً ما كانت رسالتهم الاجتماعية يمكن أن تؤدى عفوياً وبكل صدق .

بطبيعة الحال ، هذا لم يحل دون تظاهر طابع الأزمة الذي يطبع كل هذه الحقبة ، عدة مرات . ولكن بما أن تجلّيه ـ بنتيجة الحالة الاجتماعية للمفكّرين ذوي سلطة ـ كان إحدى أزمات الثقافة ، إحدى أزمات «الثقافة»* وحسب بدون وصف آخر هذه المرّة (رغم أن عناصرها الواقعية ، في شكل انعكاس مشوّه ، استُعيرت بالضرورة وبدون استثناء من أزمة الثقافة في الرأسمالية الأمبريالية) ، فقد استطاعت

* أو الحضارة Culture

البرجوازية بسهولة كبيرة أن تستخدم لأهدافها الطبقية الخاصة تلك الحركة الفكرية الناشئة في أغلب الأحيان بشكل تلقائي ، أن تستخدمها في شطر كوسيلة صالحة لتحويل الانتباه عن الطابع الاقتصادي والاجتماعي للأزمة الموضوعية ذاتها ، وفي شطر آخر كعنصر من المحافظة بوجه عام ، كعنصر في هذا الميل ـ الذي عالجناه سابقاً والذي سوف نعود إليه مراراً ـ الذي يمجّد في طابع ألمانيا التأخري على الصعيد الاجتماعي والسياسي شكلاً للدولة والحضارة . هذا كله يفسرّ أيضاً أنه في تطور فلسفة الحياة بعد الحرب العالمية الأولى ، لئن كانت الأفكار المستوحاة من نيتشه تلعب دوراً كبيراً ، فهو بشكل خاص كـ « فيلسوف للحضارة » يمارس نفوذاً هنا . فقط بعد أن صارت أزمةُ المنظومة الأمبريالية جليّةً للجميع عقب الحرب العالمية الأولى ، بدأت المعضلات التي وضعها نيتشه وأجوبته ذات الطابع الرجعي المتطرّف تفعل بقوّة وجدوى .

هذا الطابع الكامن للأزمة يؤلف الحلقة التي تصل فلسفة الحياة لما قبل الحرب بأسلافها المباشرين ، فلاسفة ما بعد هزيمة ثورة ١٨٤٨ . وهذا الطابع الكامن ذاته هو الذي يحدّد الفروق غير التافهة بين الاثنين . عصر ما بعد ١٨٤٨ يرى موت جميع الفلاسفة بعد ـ الهيغليين تقريباً . القسم الأكبر من الذين بقوا يسلك رجوعاً ـ بدرجة كبيرة أو صغيرة من السرعة والحزم ـ الدربَ الذي يقود من هيغل إلى كنط (فيشر، روزنكرانتس، الخ). لدى البرجوازية انطباعٌ بأنها تدخل في حقبة ازدهار للرأسمالية بغير حدود ، في حقبة « أمن » حقيقية فيها لن يستطيع شيء أن يزعزع متانة المجتمع البرجوازي . لا ريب يرى هذا العصر أيضاً استسلام البرجوازية الألمانية غير المشروط أمام « المونارشية البونابارتية » لبسمارك . هذا كله يجعل أنه ، فضلا عن صعود شوبنهاور ، فضلاً عن انتشار مادية ميكانوية في علوم الطبيعة وانتهازية وليبرالية على الصعيد الاجتماعي (بوشنر ، مولشوت ، الخ) ، فإن نيوكنطيةً لا أدرية ووضعوية هي التي أصبحت الفلسفة المهيمنة . المتانة الاجتماعية للبرجوازية ، ثقتها التي لا تتزعزع في « أزلية » النهوض الرأسمالي ، تقودان إلى ردّ جميع المسائل التي تهمّ رؤية العالم وإلى قصر الفلسفةِ على المنطق ، على نظرية المعرفة ، وبالأكثر والأقصى على السيكولوجيا . في هذا يتعبّر الاعتقاد بأن نمو الاقتصاد والتقنية سيحلّ « من تلقاء نفسه » جميع معضلات الحياة (بالأكثر والأقصى يحتاجون ، عدا ذلك ، على الصعيد « الإتيقي » ، إلى الدولة البروسية) . من جهة أخرى ، إن غلبة نظرية المعرفة مكرّسة لتكوين وسيلة دفاع ضد الضلالات المتجاوزة ، الخيالية و « غير العلْمية » كتلك التي اضطرت البرجوازية الألمانية إلى أن تعيشها في « السنة المجنونة » (١٨٤٨) . هذا الدفاع موجّه قبل أي شيء ضدّ عواقب فلسفة هيغل (إذاً ضد الحركة الديمقراطية لما قبل ١٨٤٨) ، ولكن ، شيئاً فشيئاً ، مع سير انتظامها ونمو وعيها ، ضدّ تصوّر العالم عند هذه الطبقة يتوجّه هذا الدفاع أكثر فأكثر . هنا أكثر فأكثر توجد الجذور الاجتماعية للكفاح الضاري ـ الذي يقاد باسم اللاأدرية النيوكنطية ـ ضد « الطابع غير العلمي » لـ « الميتافيزيقا » المادية . بيد أنهم يكتفون بطرد المعضلات المتّصلة بتصوّر العالم ، من الفلسفة . وحدها الأزمة الكامنة

والملازمة لطور الأمبريالية تُطلق الحاجة إلى تصوّر للعالم ، والمهمة الرئيسية لفلسفة الحياة التي تتكوّن حينئذ هي تلبية هذه الحاجة .

هذه الحاجة هي في أصل الفرق الذي يفصل فلسفةَ الحياة عن أسلافها المباشرين . سبق أن أشرنا إلى فرق خارجي غير تافه : بينما الفلسفة الألمانية ما قبل الأمبريالية كانت بشكل خاص علماً جامعياً ، بعيداً عن كل محاولةٍ للتأثير على جمهور واسع (والوضع الهامشي الذي يحتلّه إدوارد فون هارتمان أو نيتشه أو لاغارد إنما يُبرز هذا الطابع الجوهري) ، فإن دائرة نفوذ فلسفة الحياة ـ بين المثقفين ـ تتخطّى كثيراً هذا الإطار وتفترض في الوقت نفسه أنها تسبّب تغيراً في أسلوب العرض : يؤيدون أكثر فأكثر أنّ نيتشه ليس « شاعراً » بل هو فيلسوف بالتمام ، وهذه قرينة على هذا التغيرّ . ولكن في الوقت نفسه ـ سنعود إلى هذه النقطة بشكل تفصيليّ ـ يبقى الأساس الغنوزيولوجي اللاأدريّ للفلسفة بلا تغيير .

ولكن كيف ينعكس هذا التغيرّ ـ رغم دوام القاعدة الغنوزيولوجية ـ في موقف فلسفة الحياة إزاء معضلات حاسمة كالجدل والمادية ؟

كما هو معلوم ، إن الفلسفة الجامعية في ألمانيا قبل ـ الأمبريالية تتبنّى موقفاً سلبياً بحزم إزاء الجدل . شوبنهاور ، الذي أضحى ذا نفوذ ، والنيوكنطيون الوضعيون ، متّفقون على ذلك : الجدل حماقة ، إنه لا علميّ في الأساس والجوهر ، والدرب الذي يقود الفلسفة الألمانية من كنط إلى هيغل زيَغان كبير يؤدّي إلى درب مسدود علمياً . الرجوع إلى كنط ! هوذا شعار الفلسفة (ليبمان : **كنط وخلفاؤه التلامذة**، ١٨٦٥) . لا ريب تظهر إتجاهاتٌ أخرى عند الفلاسفة الذين في الهامش : إدوارد فون هارتمان ، مثلاً ، يريد أن يستخلص من شيلنغ الأخير وشوبنهاور وهيغل تركيباً إنتقائياً . ونيتشه هو أيضاً يتكلّم بالمناسبة في أواخر حياته ، عن الحقد الأحمق الذي يكنّه شوبنهاور لهيغل . ولكن هذه الميول تبقى فصلية ، عابرة ، لا سيما وأن منظومة هارتمان الانتقائية تخفي مخلفات عديدة من عصر ما قبل عام ١٨٤٨ ، بعضها بالحقيقة يُسبّق ، أيديولوجياً ، بأحد المعاني ، على المواقف التي ستتّخذها فلسفة الحياة في عصر الأمبريالية . هذه الميول تعبّر ـ بشكل واضح جداً عند نيتشه ـ عن التغيرّات الحاسمة الحاصلة في الوضعية الاجتماعية وعن انعكاسها في الأيديولوجيا : في عصر « الأمن » كان الكنطيون ـ الجدد يعتقدون أن بإمكانهم الانتهاء بالسكوت من العدو الجديد ، الاشتراكية (المادية التاريخية والجدلية) كانوا يفكّرون أن لا أدرية كنط ، بوصفها الطريقة الفلسفية الوحيدة « العلْمية » ، مركّبةً مع الأمر القطعي الإتيقي القاضي بالخضوع غير المشروط لمنظومة آل هوهنزولرن ، تكفي بشكل مرتاح لتصفية جميع المخاطر الأيديولوجية . وبالتالي لئن كانت فكرة التقدّم تَظهر أحياناً عند الجناح الليبرالي من النيوكنطيين فلقد كانت هذه الفكرة محض تطوّرية ووضعوية ، أي أنهم كانوا يفكّرون بالتقدّم في إطار منظومة رأسمالية ستبقى بُنيتها ومحتواها بلا تغيير . منذ زمن طويل كان انتصار وتوطّد الرأسمالية قد جعلا من هذه التطورية الوضعوية الاتجاهَ المهيمن في البلدان الغربيّة . و « الأمان » المصبوغ بالبروسية يعطيها تلوّنها الخاص في ألمانيا . مهما يكن من أمر ، في هذا

المنظور ، إن كل حركة للتاريخ تشمل تناقضات وتناحرات إنما تَظهر محض حماقة علْمية ، و ، بلا مواربة - لا سيما وأن هذه النظرية للتطور تظهر بوصفها نظريةَ حركة العمال الثورية - تُرمى جانباً ببساطة وتُنعت بأنها طوباوية سخيفة .

لقد استطعنا أن نكشف عند نيتشه كيف تنعكس تجربة تزعزعِ هذا « الأمن » على الفكر الفلسفي البرجوازي وكيف تُبَدل هذه التجربة جذرياً كلَّ المواقع الطرائقية المعنية . نيتشه يلاحظ بوضوح العدوّ الجديد ، الطبقة العاملة ، ومن جراء ذلك لا يعود الجدلُ بالنسبة له معضلة نظرية حلّها الجامعيّون منذ أمدٍ طويل ، كما كان بالنسبة لبعض معاصريه الذين لا يعتبرون هذا الخصم خطيراً بما يكفي ليجعل من إبادته الأيديولوجية مهمتهم الرئيسية ، والذين كانوا بالتالي يفكّرون أنّ بإمكانهم بثقةٍ سيّدةٍ إعدامَ أشكال الجدل (جدل هيغل) التي تجاوزتها مسيرة التاريخ الفعلية - وهو موقف كان ، أجل ، يجعلهم يتجاهلون تماماً الدلالة التاريخية والموضوعية للجدل الهيغلي نفسه . لقد بيّنّا كذلك أن نيتشه إنما فقط تعرّف على الخطر (أنه شعر به وعاشه أكثر مما تعرّف عليه حقيقةً) ، أنه إنما فقط رأى الخصم دون أن يدرس واقعياً نظريته أو ممارسته . عنده ، إذاً ، ليس ثمة كما عند شيلنغ أو كيركغارد ، مجابهةٌ واعية مع الجدل . إنه فقط يعارض الجدل المادي ، المادية التاريخية ، بمنظومة عدوّة ، بأسطورة لاعقلانية . بالتأكيد ، إن بنية هذا التصوّر الجوهرية تتّفق مع بنية المنظومات اللاعقلانية الأولى المعارضة للجدل . ولكنه في طريقته أيضاً - كما رأينا - مناهضٌ للعلْم جوهرياً ، عاطفيّ ، لاعقليّ .

كفيلسوفٍ يسبّق أيديولوجياً على أزمة المجتمع الرأسمالي في مرحلة الأمبريالية ، لا يجد نيتشه قراء ومريدين حقيقيين إلاّ بعدما صارت هذه الأزمة جليّة في كل وجوه ومظاهر المجتمع : بعد الحرب العالمية الأولى ، بعد قيام أول دكتاتورية للبروليتاريا . إن تاريخ فلسفة الحياة في علاقاتها مع الجدل هو التطور الأيديولوجي الذي يقود من الأزمة في الحالة الكامنة إلى الأزمة في الحالة الحادّة . لهذا السبب تحصل هذه السيرورة ، قبل الحرب العالمية الأولى ، ببطء ، وإن أحياناً مع صدمات فجائية . لهذا السبب يجري هذا التطوّر بموازاة مجادلات سوسيولوجية متنوّعة مع الماركسية ، تزعم إبادة الماركسية « علمياً » ولكنها جزئياً تحاول أيضاً أن تستوعب في التصور البرجوازي للتاريخ عناصرَها « القابلة للاستخدام » ، إذاً « المطهّرة » بالتالي (في تواز وترابط مع حركة المراجعة التحريفية في الاشتراكية - الديمقراطية) . لهذا السبب تعود الفلسفة البرجوازية إلى الرومانطيقية ، إلى خلفاء كنط ، وأيضاً إلى هيغل ، الخ . . كل هذه الميول هي - بشكل بالغ التشوّه - الانعكاسات الأيديولوجية لواقع أن تناقضات التطوّر الاجتماعي ، حتى في الطور التي تزعم فيه البقاء في الحالة الكامنة ، تظهر بشكل جليّ لدرجة أنه صار مستحيلاً تجاهلها بالأناقة نفسها التي كان بها يتجاهلها أساتذة الجامعات بالأمس . بيد أن هذه المساجلات تحصل بشكل معتدل ورع . إن أحداً لا يرغب في القَطع مع الأسلاف المباشرين . إنما يريدون فقط مواصلة الفلسفة متكيّفين مع حاجات تصور العالم التي ظهرت بحكم الأسباب التي قلناها . في الوقت نفسه يرون أكثر فأكثر أن

باستطاعتهم أن يجدوا حلفاء ثمينين في الفلسفة اللاعقلانية والرجعية الواضحة لما قبل ١٨٤٨ ، في جوانب الضعف الرجعية للجدل المثالي . إذاً تتخطى الفلسفة في اتجاه رجعي النيوكنطيةَ الوضعويةَ مع احتفاظها بنظريتها في المعرفة . هنا أيضاً ، القضية هي الإلغاء على النمط اللاعقلاني ، إلغاءُ التقدّم الموضوعي الذي انعكاسُه الأيديولوجي هو الجدل وانبساطه . بصورة أدق ، القضية باتت من الآن ـ إذا نظرنا إلى جوهر معظم هذه المجادلات لا إلى شكلها الخارجي ـ هي القضاء هكذا فلسفياً على المادية التاريخية والجدلية . في هذا الفصل وفي الفصول التي تتبع ، سنحلّل بالتفصيل الطريقة التي بها يحصل هذا التطور والمراحل الهامة التي يجتازها والتي هي تابعة لنموّ ونشاط الخصم .

عدا ذلك ، إن تطور الفلسفة في مرحلة الأمبريالية نفسها يهيمن عليه النضال ضد المادية . لهذا السبب فإن هذا التطور لا يمكن ان ينفصل عن نظرية المعرفة للمثالية الذاتية . ليس ذا كبير أهمية أن تتوجّه بشكل خاص ، كما في ألمانيا ، نحو كنط أو هيوم أو أيضاً بركلي : عدمُ إمكان معرفة ، أو حتى عدمُ وجود واقع موضوعي مستقلّ عن الوعي ، طابعُه كشيء غير قابل لأن يُفكَّر ، ذلك هو المنطلَق البديهي الضمني لكل فلسفات هذا العصر .

من الواضح أن « الحاجة إلى رؤيةٍ للعالم » التي تميّز هذا الطور تدخل هنا في تعارض مع المنطلقات الغنوزيولوجية لفكره بالذات . وها تدخل على المسرح فلسفةُ الحياة ، كمحاولة لحلّ هذا التفارق . وبهذا من السهل لها جداً أن تتصل وتتعلق بالأشكال التي تسيطر على اللاأدرية الحديثة : بالفعل ، نظراً لأن المسألة الأساسية والكلاسيكية في نظرية المعرفة ، وهي العلاقة بين الكينونة والوعي ، وقد تشوّهت للدرجة أنها تقلّصت إلى صيغة : الفهم (العقل معاداً إلى الفهم ، مخفّضاً ومقلّصاً إلى الذهنية أو الفهمية) ضد الكينونة المتصوَّرة المُفَهمة ، فقد كان ممكناً فتحُ نقدٍ للفهم ، تدشينُ محاولةٍ لتجاوز حدود الفهم ، بدون أن يضطرهم ذلك إلى المساس بأسس المثالية الذاتية . في مصطلح « الحياة » خصوصاً حين هذا الأخير ، كما دائماً في فلسفة الحياة ، يُماثَل بـ « المُعاش » ، كان ممكناً العثورُ على مفتاح جميع الصعوبات . الواقعة المعاشة ، عضوُها : الحدس ، اللامعقولُ بوصفه موضوعَها الطبيعي ، كان بإمكانهنّ أن يُخرِجنَ ويُظهِرْنَ بطريقة كأنها سِحْر ، جميعَ العناصر الضرورية لـ « رؤية العالم » بدون اضطرار فعليّ وصريح إلى التخلي عن لاأدرية المثالية الذاتية ولا عن رفض واقع مستقل عن الوعي ، الرفض الذي بات لا غنى عنه كدفاع ضدّ المادية . لا شك ، هذا النضال يتّخذ الآن أشكالاً أخرى ، في الظاهر . إنّ مناداة امتلاءِ الحياة والواقعة المعاشة ، الموضوعيَن في معارضة فقر وجفاف الفهم ، تسمح من جهة للفلسفة بأن تؤكد نفسها باسم علم من علوم الطبيعة ، هو البيولوجيا ، ضد النتائج المادية المستخلصة من تطوُّر المجتمع وعلوم الطبيعة . (صحيح أننا سنرى أن علاقات فلسفة الحياة مع البيولوجيا رخوة جداً ، ميتافيزيقية

ماورائية أكثر منها واقعية ، وأنها لا تؤلف قطّ استثماراً فلسفياً للمعضلات الواقعية للعلوم البيولوجية) هذه العملية ، من جهة أخرى ، تولّد موضوعية ـ زائفة ، تجاوزاً وهمياً للتعارض بين المثالية والمادية .

إن هذا الجهد للارتفاع فوق الخيار الكاذب على زعمهم : مثالية أم مادية ، يؤلف إتجاهاً فلسفياً عاماً للعصر الأمبريالي . هذان التياران يبدوان للوعي البرجوازي ساقطين من نواح عديدة : المثالية بسبب طابع تمثّليها الأكاديمي العقيم (مع ، كَلَوحة خلفية ، إنهيار المنظومات المثالية الكبرى) ، المادية خصوصاً بسبب روابطها مع حركة العمال . يجب ألاّ يفوتنا في هذا الصدد أن نذكر أن المادية الجديدة ، المادية الجدلية ، نادراً ما تظهر في هذه المناقشات : فهُم ببساطة يماثلون المادية الماركسية بالمادية القديمة (مولشوت ، بوشنر ، الخ) ويعتبرون عجزَ هذه الأخيرة الأيديولوجي عن أن تصوغ على الصعيد المفهوميّ فتوحات الفيزياء الجديدةَ إفلاساً للمادية بوجه عام . هكذا في فجر العصر الأمبريالي يتكوّن ، في آن واحد تقريباً ، عند ماخ وآفيناريوس ونيتشه ، « طريق ثالث » في الفلسفة . بالواقع ليس الأمر هنا سوى شكل للمثالية مجدّد ، إذْ في كل مرّة توضع فيها علاقة متبادلة وغير قابلة للتذويب بين الكينونة والوعي ، ينجم عن ذلك بالضرورة في نظرية المعرفة تبعيةٌ من الكينونة للوعي ، أي المثالية . إذاً طالما « الطريقُ الثالث » في الفلسفة يبقى غنوزيولوجياً وحسب ، فإنه لا يتميّز أو لا يكاد يتميّز عن المثالية الذاتية القديمة (ماخ ، آفيناريوس ، نسبةً إلى بركلي) . فقط حين تتخطّى هذه الفلسفة وجهة النظر الغنوزيولوجية المحضة تَظهر مشكلةُ الموضوعية ـ الزائفة بالمعنى الحقيقي الخاص . فالحاجة إلى رؤية للعالم التي يشعر بها هذا العصر تقتضي صورةً عيانية عن العالم ، صورة عن الطبيعة ، عن التاريخ ، عن الإنسان . أجل ، حسب نظرية ـ المعرفة المهيمنة ، إن الموضوعات الموضوعة هنا لا يمكن أن تخُلَق إلاّ من قبل الذات . ولكن في الوقت نفسه ـ إذا ما أُريدَت تلبيةُ الحاجة إلى رؤية للعالم ـ فبوصفِها موضوعات مزوّدة بالكينونة الموضوعية يجب أن تكون أمامنا . إن الموقعَ المركزي الذي تحتله « الحياة » في طريقة هذه الفلسفة ـ وبالأخصّ تحت شكل نوعي خاص : الحياة المذوّتة دائماً في « المُعاش » والمعاش « الموضَع » بوصفه حياة ـ إن هذا الموقع يسمح بهذا الالتباس ـ الذي ، بالتأكيد ، لا يصمد لنقد حقيقي للمعرفة ـ بين الذاتية والموضوعية . هذا النزوع يتأكّد أكثر أيضاً حين ـ ونيتشه أول مثال بارز عن ذلك ـ حين يَدخل الفكرُ الأسطوري في الجهاز المفهومي . ليس من شك في أن الموضوعية الأسطورية هي موضوعية تخلقها الذات . من جهة أخرى ، إن العمرَ التاريخي الطويل للأساطير ، سلطتها الكليّة والتي لا طعن فيها لدى جمهور مثقّف واسع ، يوقظان الوهم الساذج بأنها ، رغم هذا الأصل الذاتي ، رغم طبيعة سلطتها ، المرتبطة بالذاتية (« كائنيّتها » تابعة للاعتقاد) ، إنما تمثّل شكلاً خاصاً من الموضوعية . المفهوم المركزي الجديد في الفلسفة ـ بالضبط من جراء هذا الالتباس ، الذي جلوناه ، بين الذاتية والموضوعية (المعاش والحياة) ـ يعزّز أيضاً هذه الأوهام ويمنحها لوناً بالتوافق مع العصر : لديهم انطباع مفاده أن هذا العصر هو المكرّس ، بـ « عيش » « الحياة » ، وبفضل الصور الجديدة لأسطورة جديدة ،

لأن يعيد تلاحمه ومعناه لعالم أفقده الفهمُ ساكِنيه وحرمه من إلهه ، ولأن يعمل بحيث يَفتح العالَمُ منظوراتٍ جديدة .

باختصار ، إن جوهر فلسفة الحياة هو اللاأدرية التي تتبدّل فجأةً إلى صوفيّة والمثاليةُ الـذاتية إلى زائف موضوعية الأسطورة.

إن هذه « الموضوعية الأسطورية » التي في صعيدها الخلفيّ توجد دوماً نظريةٌ لا أدرية وذاتوية في المعرفة ، تستجيب بدقّة للحاجة إلى تصوّر للعالم التي تشعر بها الرجعية الأمبريالية . عندهم في كل المجالات الانطباع بأن طوراً من الأزمات التاريخية الكبيرة ، الداخلية والخارجية ، سينفتح الآن . (نيتشه هو أوّل من عبّر عن ذلك بشكل صريح) . من هنا ضرورةُ الإفصاح ، بصدد التطور الاجتماعي ، بصدد التاريخ والمجتمع ، عن شيء جديد يكون ذا محتوى إيجابي ، يكون تصوراً للعالم ، بتعبير آخر ضرورةً تجاوز شكلانيّة النيوكنطيين .

يُحَسّ بالنمو الدائم للاستعدادات المناهضة للرأسمالية بين المثقّفين . في زمن الأزمة البسماركية الأخيرة ، زمن إلغاء القانون ضدّ الإشتراكيين ، حين كان اختيار الطبيعانية يستولي على الأدب الألماني ، كانت الغالبيةُ الكبرى من المثقفين الشبّان الموهوبين ، مثلاً ، تجد نفسها ـ أجَلْ لفترة فقط ومع أفكار جدْ غامضة ـ في المعسكر الاشتراكي ـ الديمقراطي . كان إذاً ينبغي إدراج هذه الميول واستيعابها في التصوّر الفلسفي للعالم ، بغية التمكين من مكافحة الميول الاشتراكية بين المثقفين بفعالية أكبر مما تفعله أيديولوجيا الرجعية العادية. مع التعارض الذي تقيمه بين ما هو حيّ وما هو ميت ، جامد ، ميكانيكي، إن مَفْهَمَةَ العالم من قِبل فلسفة الحياة لها كرسالة «تعميقُ» جميع المعضلات الواقعية «تعميقاً» كافياً للتحوّل بعيداً جداً عن هذه العواقب الاجتماعية القريبة من جميع الأذهان.

ولكن في ألمانيا ، ليست الحالة الذهنية الخَطِرة بالنسبة للرجعية ، ليست بتاتاً محصورة في التعاطف مع الاشتراكية . عشية الطور الأمبريالي ، كانت التسوية البسماركية عن بنية الأمبراطورية الألمانية تتداعى من جميع الجوانب . كل الناس ، اليمين واليسار ، كانوا يشعرون بضرورة تعديل . كتابةُ التاريخ والسوسيولوجيا الرجعيّتان كانتا تبذلان جهوداً كبيرة لتقديم بُنية الرايش الثاني السياسية التخلّفية على أنها شكل تاريخي خاص ، جديد تاريخياً ومتفوّق على الغرب الديمقراطي ، وكانت هذه الجهود تُتوّج بالنجاح لدى جمهور ثقافيّ واسع .

فلسفة الحياة جاءت تنجدهم على الصعيد الفلسفي. نسبويّتها قوّضت بشكل فعّال الإيمان بتقدم للتاريخ ، ومعه بالتلازم الإيمان بإمكان ونفع تحويل ديمقراطي جذري لألمانيا . « الظاهرةُ الأولى » في فلسفة الحياة ، القطبيةُ بين ما هو وما هو جامد ، كان يمكن أيضاً أن تُطبّق بلا عناء على هذه المجموعة من المعضلات وأن تسقِط حظوة الديمقراطية على الصعيد الفلسفي بتقديمها كشكل ميكانيكي وجامد . ليس

بوسعنا بعدُ إلاّ أن نذكر وحسب هذه الواقعةَ الهامة . سوف نعالج في مكان لاحق الدور التاريخي للسوسيولوجيا الألمانية ، لفلسفة الحقوق ، للتاريخ ، الخ . . . ، بالقدر الذي فيه يخصّ هذا الدور المشكلات التي تعنينا .

لنضيف أن الوضعية المركزية للواقعة المعاشة في نظرية ـ معرفة فلسفة الحياة تغذّي بالضرورة نزعةً أرستقراطية . إن فلسفةً هي فلسفة للواقعة المعاشة لا يمكن أن تكون إلا حدْسية ، ـ و ، كما يؤكدون ، إن الملَكة الحدْسية ليست معطاة إلاّ للمختارين ، لأعضاء أرستقراطية جديدة . فيما بعد ، سيُقال صراحةً إن مقولات الفهم والعقل هي مقولات الديمقراطية الشعبية ـ السوقية ، في حين أن المتميّزين الأصلاء لا يتملّكون العالم إلاّ على قاعدة الحدس . قوام أساس فلسفة الحياة ، هو نظرية أرستقراطية في المعرفة .

كل هذه العوامل ـ لم نعدّد سوى أهمّها ـ تُسهم في جعل فلسفة الحياة الاتجاه المهيمن وفي تشييد نسبويتها اللاأدرية تصوراً جديداً للعالم . في البداية ، تتبنى الفلسفة الجامعية الرسمية وسلطات الدولة موقفاً ريبياً إزاء هذه الميول . فقط شيئاً فشيئاً تطبع فلسفةُ الحياة كل فكر ألمانيا الأمبريالية . السلف والمؤسس الأهم لفلسفة الحياة في العصر الأمبريالي ، دِلتاي ، يتحدّث بالمناسبة عن هذه الحالة بمفردات تؤلف برنامجاً بالكامل . إذ يصف الدور الهامّ الذي لعبته الفلسفة في صراعات الماضي الاجتماعية والسياسية ، فإنه يتابع قائلاً : « يا له من درس لرجل السياسة ! يستطيع موظّفو اليوم وتستطيع برجوازيتنا ان يضعوا كل الأساليب الأنيقة التي يشاؤون في نفورهم من الأفكار وتعبيرها الفلسفي : يبقى أن هذا النفور ليس علامة حسّ عَمليّ ، بل هو بالأحرى علامة فقر ذهني . ليست فقط عواطفُ ابتدائية قويّة هي التي تعطي الإشتراكية ـ الديمقراطية والحركة الكاثوليكية الموالية للبابا تفوّقها على القوى السياسية الأخرى في زمننا ، بل أيضاً منظومةٌ أيديولوجية كاملةُ التلاحم »[1] .

نيّتنا هي أن نتابع في مراحله الرئيسية التطوّرَ الذي له هنا نقطةُ انطلاقه والذي تُفضي عواقبه الأخيرة إلى « مفهمة العالم القومية ـ الإشتراكية » . برسمنا هكذا هذا الخطّ المتّصل ، لا نريد بالطبع أن نقول أن الفاشية الألمانية لم تغرف إلا من هذا النبع وحده ، بالعكس تماماً . الأساس الجوهري لما يُزعم أنه فلسفة الفاشية ، هو النظرية العرقية ، وخصوصاً في الشكل الذي أنضجه تشمبرلين ـ مستخدماً ، أجل ، نتائج فلسفة الحياة . ولكن حتى يكون تصوّرٌ للعالم ذو أسس هشّة لهذه الدرجة ، عارٍ عن التلاحم لهذه الدرجة ، غيرُ علميّ بهذه الدرجة من العمق ، وترَفيٌّ ثرثار بهذه الدرجة من الفظاظة ، قد استطاع أن يصير هو التصوّر المهيمن ، كان يلزم جوّ فلسفي ما : تَفَكُّك الثقة بالفهم والعقل ، تحطّم الإيمان بالتقدم ، موقف التصديق أمام اللاعقلانية والأسطورة والصوفية . وفلسفة الحياة هي بالضبط التي خلقت هذا الجوّ الفلسفي .

---

١ ـ دِلتاي ، كتابات مجموعة ، لايبتسيغ ـ برلين ١٩١٤ ، المجلد ٢ ، ص ٩١

على نحو غير واع ، بطبيعة الحال . وكلّما رجعنا إلى عصر بعيد عن الهتلرية ، كانت هذه الصفة غير الواعية أشدّ . من السخف أن يرى أحدٌ في دِلتاي أو زيمل أسلافاً واعين للفاشية . بل ولم يكونا أسلافاً بالمعنى الذي فيه كان نيتشه أو لاغارد أجدادها . ولـكن ما يهـمّ هنـا ، ليس هو القيام بتحليل سيكولوجي للنوايا ، بل الجدل الموضوعي للتطور . وبالمعنـى الموضوعـي ، إن جميع المفـكرين الـذين نتعامل هنا معهم قد ساهموا في إنتاج الجوّ الفلسفي الذي تحدّثنا لتوّنا عنه .

II

دِلتاي ، مؤسس فلسفة الحياة في العصر الأمبريالي

مع نيتشه وبعده ، إن فِلهلم دِلتاي W. Dilthey هو السَلَف الأهم والأكثر نفوذاً لفلسفة الحياة في العصر الأمبريالي . ولكن بينما نيتشه يحقّق التوجه الحاسم نحو فلسفة الحياة في العصر الأمبريالي مديراً رأس حربتها ضد البروليتاريا ، السند الجديد لتقدّم التاريخ ، وشانّاً هكذا في وقت مبكّر جداً الهجمات الأولى السافرة ضد كل روح علْمية ، دِلتاي هو على نحو أصرح ، سَلَفٌ ، وجهٌ انتقالي . نقطة انطلاقه هي النيوكنطية الوضعوية للسنوات ٦٠ و ٧٠ . هذه الفلسفة سيعيد صهرها شيئاً فشيئاً محوّلاً إياها إلى تصوّر جديد للعالم . خلال هذا العمل ، سيبقى على الدوام ذاتياً ، في وجهة نظر العلم ، دون أن يقطع بشكل سافر مع الكنطية ، ولا بالأخص مع العلوم الخاصّة . موضوعياً ، بالمقابل ، يحصل عنده عملُ لَغْم وتقويض ـ ثقيل بالعواقب ـ ضد الروح العلمية في الفلسفة ، عملٌ سينكشف مع الزمن عن كونه لا يقلّ فاعلية وجدوى عن هجمات نيتشه المباشرة .

نقطة إنطلاق دِلتاي سيكولوجيةٌ وتاريخية . عمل حياته الكبير كان مُزمعاً أن يكون « نقداً للعقل التاريخي » .كنط كان يجب أن يكيّف مع حاجات الحاضر ، وفلسفته كان يجب أن تواصَل بحيث تستطيع أن تخدم كأساس لعلوم الروح وجوهرياً للتاريخ (بالطبع ، تاريخ في روح رانكه وياكوب بركهارت*

*رانكه : مؤرخ ألماني ، ق ١٩ ، صاحب « تاريخ ألمانيا في زمن الإصلاح »
بركهاردت : مؤرخ سويسري ، ق ١٩ ، صاحب « تاريخ حضارة عصر النهضة في إيطاليا » و « تاريخ الحضارة اليونانية »

وليس في روح طور البرجوازية التقدّمي) . هكذا يحافَظ بلا تعديلات على السمات الأساسية لِكَنط الوضعويين : اللاأدرية والظاهراتية . ولكن ، مثل جميع كنطيي العصر الحديث تقريباً ، دلتاي هو أيضاً يتخلّص تماماً من اتجاهات المعلّم المتردّدة نحو المادية في مذهب « الشيء في ذاته » . رغم أرثوذكسيتها ، تؤلف فلسفة دِلتاي خطوة إضافية بعد النيوكنطية نحو لاعقلانية فلسفة الحياة . ليس فقط تُعجّل نموّ فلسفة الحياة بالمعنى الحقيقي الخاص ، بل أيضاً ـ بالارتباط الوثيق مع هذه الأخيرة ـ تعجّل إحياء الفلسفات بعد الكنطية (نيورومانطيقية ، نيوهيغلية) . وهي أيضاً تيّارٌ موازٍ للمدرسة الفينومينولوجية ، التي دِلتاي ، بالضبط ، يبشرّ بتطوّرها القادم في اتجاه فلسفة الحياة ويؤثر على هذا التطور ، ـ وهي في الوقت نفسه ظاهرةٌ في ألمانيا تؤلف موازياً مقابلاً لبرغسون وللبراغماتية . بالطبع إن هذه الاتجاهات عند دلتاي لا تظهر فوراً بوضوح ودقة . فهو في بداياته قريب جداً من النيوكنطية الوضعوية ، وإن كانت بذور التصوّر الجديد مرئيّةً من الآن . ليس بوسعنا هنا أن نعطي سوى ملخّص قصير لآرائه الجوهرية بدون الدخول في تفصيل تطوّرها .

إن محاججة دِلتاي الرامية إلى تأسيس فلسفة الحياة غنوزيزلوجيا تنطلق من الأمر الآتي : تجربة العالَم المعاشة هي أسّ المعرفة الأخير . « الحياة بعينها ، واقعُ أنني أعيش ، الحقيقةُ التي لا أستطيع أن أعود صعوداً إلى ما بعدها أو وراءها أو فوقها ، تحوي تسلسلات أو ترابطات، في تماسٍ معها تتصرّح كلّ تجربة وينفصح كلّ فكر. هذه هي النقطة التي تقرّر مسألة إمكان المعرفة. فقط لأن الحياة والتجربة تحويان كل التسلسل الذي يظهر في أشكال ومبادىء ومقولات الفكر، فقط لأن هذا التسلسل يمكن أن يُكشف تحليلياً في الحياة والتجربة، ثمة معرفة للواقع»[٢]. للوهلة الأولى، هذا يبدو محاولةً لتأسيس مثالية موضوعية غنوزيولوجياً. إذا كانت كل المقولات محتواةً في الواقع الموضوعي وإذا كانت معرفتنا إنما فقط تفكّ رموزها في هذا الواقع ، فمن الجليّ أن الضيقَ الذاتوي للمثالية النيوكنطية قد جرى التغلّب عليه، كما وعلى عجزها عن إعطاء صورة واقعية عن العالَم.

هذا الوهم ينمو ويزداد حين يتآلف المرء مع موقع دِلتاي . دلتاي يشعر ـ بحقٍّ ـ أن المعضلة الغنوزيولوجية ، معضلة علاقات الإنسان مع العالم الخارجي الموضوعي ، لا يمكن أن تُوضَّح إلا بواسطة الممارسة : « لو كان ممكناً تخيّل كائنٍ إنساني ليس سوى إدراك وفهم ، لكان هذا الجهاز الذهني ربّما يحوي كل الوسائل الممكنة التي تسمح بعرض الصور ، ولكن لما كان أبداً هذا كله ليسمح بتمييز « أنا » من الأنوات عن الموضوعات الواقعية . فالماهية الصميمة لهذه الموضوعات هي بالأحرى العلاقة بين الدفع والكبح المفروض على القصد ، بين الإرادة والحاجز . . »[٣]. مع ذلك، إذا واصلنا تتبّع محاججة دلتاي ، رأينا أن القضية ليست في أي مكان هي الواقع الخارجي نفسه . فالدفع ، الخ . . ليست بالنسبة

---

٢ ـ المرجع نفسه ، المجلد ٥ ، ص ٨٣

٣ ـ واقع العالم الخارجي .

لدلتاي أعضاء ، وساطات ، تسمح بالقبض على واقع مستقل عن الوعي وبالسيطرة عليه شيئاً فشيئاً بالفكر . إنها تؤلف فقط « إن صح القول الوجه الداخلي لتسلسل إدراكاتنا وتمثيلاتنا وعمليّاتنا الذهنية . الدفع ، الاندفاع ، الحاجز ، هي عندئذ إن صح القول العناصر الصلبة التي تنقل صلابتها إلى كل الموضوعات الخارجية . الإرادة ، النضال ، العمل ، الحاجة ، الرضى ، هنّ العناصر الماهويّة التي تعود دوماً وتؤلف هيكل الوقائع المفكَّرة » [4] . العالَم كما تمثّله نظرية معرفة دلتاي محدَّدٌ فقط من قِبل الوعي ، شأنه تماماً شأن عالم النيوكنطيين ، لأن كل المقولات « العَمَلية » التي يستنجد بها هي عناصر من عالَم الذات شأنها تماماً شأن المقولات « محض الذهنية » التي يجادل ضدّها ويجهد للتغلّب عليها . إن المصير الذي كان مقدَّراً لهذا الجهد الواعي والعازم وعياً وعزماً استثنائيين المبذول للقبض على موضوعيّة الواقع انطلاقاً من الشعور برابطةٍ بين الممارسة وإدراك الواقع الموضوعي ، يبينّ بالضبط صحّة تصورنا الذي يرى أن غنوزيولوجيا فلسفة الحياة لا تتخطّى ، بالأساس والجوهر ، أبداً المثالية الذاتية للطور السابق .

ولكن بالضبط هنا من الضروري أن نبينّ ما هناك من أمر مميّز ، من أمر جديد ، في الطريقة التي لفلسفة الحياة في طرح المعضلات . دِلتاي يختم محاكمته بهذه الكلمات : « هنا الحياةُ عينها . هي على الدوام برهان نفسها » [5] . وفي مقطع آخر يضيف أن كل معضلات التعالي المحتواة في الشيء ـ في ـ ذاته لكنط تجد نفسها هكذا محلولةً بنفسها . « من وجهة نظر الحياة ، ليس ثمة دليل بتجاوز محتوى الوعي نحو شيء ما متعالٍ . نحلّل فقط الأساس ، في الحياة نفسها ، أساس الاعتقاد بالعالم الخارجي . الشروط الأولى والأساسية للمعرفة معطاةٌ في الحياة ، والفكر لا يستطيع ان يقبض على أي شيء بعدَ هذه الشروط ، وراءها. يستطيع أن يضعها في الامتحان، أن يحاول مدى استخدامها في العَلم. لذا فهي ليست فرضيّات. هي مبادىء أو شروط أولية مشتقة من الحياة تدخل في العلم بوصفها وسائلَ هي مرتبطة بها . لنتخيلْ عقلاً بلا إرادة ولا عواطف. الكُرة الأرضية الذهنية التي سيكونها عندئذ وعيٌ ستُظهر فعلاً فروقَ تعينٍ ومنتظمات ظاهراتية توافق التمثيل السببي والتفارقَ بين الأنا والموضوعات، ولكن في النهاية هذا التفارق نفسه بين الأنا والموضوعات مردّه إلى الوظائف المؤداة، بتعبير آخر إلى فاعليات . لذا فالقيمة الغنوزيولوجية للتنافي أنا ـ موضوعات ليست هي قيمة واقعةٍ متعالية: الأنا ومغايرتُه، أو خارجيته، ليسا بالتأكيد إلا معطيات أو محتويات التجارب الحيوية نفسها: الحياة هي كل الواقع ، ليس ثمة واقع آخر. عدا ذلك، إن القيمة المعرفيّة للتعارض بين الأنا والموضوع ليست هي قيمة واقعةٍ متعالية: فالأنا والغير(أو الخارجي) ليسا بالضبط شيئاً آخر سوى ما هو محْوِيّ ومعطى في تجارب الحياة نفسها. ذلك كلّ الواقع» [6] .

لدينا هنا في الحالة الخالصة كل القاعدة الغنوزيولوجية لفلسفة الحياة . هذه المماثلة ـ غير الواعية ـ

---

٤ ـ واقع العالم الخارجي

٥ ـ المرجع نفسه ، ص ١٣٠ وبعدها .

٦ ـ المرجع نفسه ، ص ١٣٦ وبعدها .

للحياة والتجربة المعاشة تعطينا هذا الالتباس بين الموضوعية (الظاهرة) والذاتية (الواقعية) الذي يؤلف جوهر الموضوعية ـ الزائفة لفلسفة الحياة. فلو كان دلتاي يقود اتجاهه الأول نحو الموضوعية حتى نتيجته المنطقية ، لكان سرعان ما يرى بالضرورة أن هذا « الحاجز » الذي تصادفه اندفاعاته ، الخ . . هو شيء أوسع ، أشمل ، وتماماً غيرُ هذا الوجه « الموضوعي » للحياة ليس أكثر . التجربة المعاشة تصادف هنا الواقع الموضوعي ، والحياة ليست إلا جزءاً من هذا الأخير حين نتجنّب ـ ولكن هذا بعيد عن فكر دِلتاي ـ أن نتصوّر على غرار الهيلوزوئيين * ، كل الواقعِ الموضوعي تحت شكل الحياة . ولكن دِلتاي ، إذْ يضع المشكلة هكذا ، يبقى عند الوحدةِ (التي لا تفكّر أبداً في نتائجها الأخيرة ، التي أبداً لا تحُلِّل واقعياً) ، وحدةِ التجربة المعاشة والحياة . دلتاي يتجاهل عمداً الواقع الموضوعي المستقلّ عن الوعي .

نجد هنا تشابهاً بعيداً مع معضلات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية التي سعت هي أيضاً وزعمت أنها وَجدت ذاتاً ـ موضوعاً من هذه الطبيعة (الذات والماهية في فينومينولوجيا الروح) . ولكن ، هنا ، بالضبط ، الفروق أكثر إفادةً بكثير من التشابهات . أولاً ، هيغل يتجاوز بوعي وحزم ذاتوية النظرية الكنطية للمعرفة، بينما دِلتاي يلتحق بامتداداتها النيوكنطية التي طابعُها الذاتوّي أشد أيضاً. ثانياً، في الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، إن الوجه الموضوعي لـ « الذات ـ الموضوع » المفكِّر يشمل مجموعَ الواقع ، في حين أن « ذاتَ ـ موضوعَ » دِلتاي ليس إلاّ جمعاً للمعاش والحياة ، مع غلبة واضحة للأول . في الفلسفة الكلاسيكية ، ينجم عن ذلك إذاً ، رغم كل شيء ، نوعٌ من موضوعية ـ وإن مع كل الطابع الإشكالي الذي هو جوهري للمثالية الموضوعية ـ ، بينما موضوعيةُ دِلتاي تظلّ بالضرورة موضوعية ـ زائفة . ثالثاً : الحلّ الذي اقترحته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية يتيح أو حتى يفرض معرفةً للعالم بالعقل الجدلي ، فتحوّل الماهية إلى ذات عند هيغل هو في الوقت نفسه اكتشافُ الأمبراطورية الكلية الكونية ، التي لا يفلت منها أي عمق ، إكتشافُ العقل في الواقع ، بينما عند دِلتاي ، إنصهارُ الحياة والمعاش غيرُ المفسرّ لا بد أن يضع بالضرورة كعنصر لاعقليّ بالجوهر جوهرَ الواقع المدرك بهذا الأسلوب .

الاكتشاف الكبير لدلتاي هو إذا أن اعتقادنا بواقع العالم الخارجي يأتي من التجربة المعاشة ، تجربة المقاومة والكبح اللذين تعارضنا بهما العلاقة الإرادية مع أشخاص وأشياء العالم الخارجي . « الاعتلال » أو « التأثّر » الذي تعانيه الذاتُ الكنطية في حضرة الشيء ـ في ـ ذاته (حجر السقوط لكل تلامذته ، من ميمون حتى مدرسة ماربورغ وجنوبي ـ غربي ألمانيا) يتجدّد هنا في اتجاه فلسفة الحياة ، ولكنه بالضبط يجد نفسه بالضربة نفسها محروما من طعمه الخلفيّ المادي . إليكم كيف يعرض دلتاي تصوّره : « الشيء وصيغته المفهومية : الماهية ، ليست . . . خَلقاً من الفهم ، بل من جمْلة ملَكات النفس » (٧)

* هيلوزوئية : مذهب أن الكون حيوان كبير . تصوّر نجده في المادية اليونانية الأولى ، عند غوته ، عند آخرين .

٧ ـ المرجع نفسه ، ص ١٢٥ .

إذاً، العالم الخارجي ليس مستقلاً عن الوعي الإنساني. « مُتجه»هُ ليس الفهم أو العقل، بل جملةُ الروح الإنساني المتصوَّرة حسب فلسفة الحياة . حسب دِلتاي، هذا التوسيع الظاهر للمعضلات الأساسية لنظرية المعرفة، يولّد في منظور ذهنيّ فكريّ، تناقضات ليس لها حلّ في مفهوم المتعالي على الوعي. ولكنْ، يتابع دلتاي، ولكنّ أساس هذه المقولات «هو في تجارب إرادتنا وتجارب العواطف المرتبطة بها. كل المشاعر والسيرورات الفكرية لا تفعل إن صحّ القول سوى إلباس هذه التجربة ثوباً». مع سير تراكم التجارب المعنيّة بعضها فوق بعض «يتنامى الطابع الواقعي الذي للصوَر بالنسبة لنا . هذا الواقع يصير قوةً تحيط بنا وتشدّنا تماماً . . . هنا الحياة نفسها، إنها على الدوام برهان ذاتها».

لقد عرضنا بما يكفي من التفصيل مسيرة دلتاي كي يرى القارىء إلى أي حدّ ، رغم «اكتشاف»ـه، رغم المفردات الجديدة التي يستخدمها في المشكلة المركزية لنظرية المعرفة ، يبقى قريباً من طابع النيوكنطية الوحداني* واللاأدري . ولكن دلتاي ، مثل جميع المثاليين الحديثين ، يحتجّ ضدّ العواقب التي يمكن استخلاصها بحقّ من غنوزيولوجياه ، ضدّ الذين يؤوّلون موقعه على أنه مثاليةٌ ذاتية ولا أدرية . كلما ابتعد ، في اعتباراته العيانية ، عن المعضلة البدائية لنظرية المعرفة ، جهد لإعطاء وَهم أنه يعترف بعالم خارجي مستقل عن الوعي . هكذا فهو يعلن عَرَضاً أن قوانين علوم الطبيعة ، أسسَها في الوقائع ، تدحض كل ريبية . « هذا يبينّ لنا مع ذلك بشكل واضح أنه يوجد نظامٌ للظاهرات الموضوعية ، مستقلٌ عنّا وخاضع لقوانين . هذا النظام تعبير عن واقع كبير مستقلّ عنا ». ولكن لا يفوته أن يضيف على الفور : « من المؤكد أننا لا نراه قطّ هو نفسه » [٨] ، بل فقط رموزاً ، إشاراتٍ ، الخ .

هذا التوجيه للمعضلة الأساسية في الغنوزيولوجيا الكنطية في اتجاه فلسفة الحياة يضع بالضرورة السيكولوجيا في مركز الشواغل الفلسفية. ثمة هنا أيضاً سمة عامة لكَنْط المجدَّد من قبل الوضعويين ولاتجاهات البداية عند دلتاي. ولكن مع سير نضج تصوّراته الشخصية، يظهر عنده عنصرٌ جديد كيفاً ، برنامجُ سيكولوجيا من نوع خاص. المطلوب وضع السيكولوجيا القديمة «التفسيرية» أو التعليلية (السببية، الباحثة عن قوانين) في معارضة سيكولوجيا «وصفية» descriptive أو «فاهمة» compréhensive * . هذا العلم الجديد يجب أن يخدم كأساس لجميع «العلوم الإنسانية » (مصطلح يستخدمه دلتاي بديلاً عن العلوم الاجتماعية) وأولاً للتاريخ . .

حول هذه المشكلة يتبلور تكوّن فلسفة الحياة . إن وضع المشكلة عينه يجد نفسه مبرّراً في قدرٍ ما

---

*solipsisme أنا وحدي موجود . عاقبة فلسفة بركلي ، مذهب المثالية الذاتية . موقف برجوازي أساسي في زمننا . . نفي المادة ونفي الآخرين متلازمان . . .

*لا بأس من الإشارة إلى أن كلمة compréhension تعني « فهم » وتعني أيضاً « تضمّن » .

بنقد أوهام وحدود الوضعوية ، التي تزعم ، بمساعدة بضع مقولات سيكولوجيّة مجرّدة ، إكتشاف سير التاريخ وخصوصا نسيجه الداخلي . ولكن بما أن هذا اللاّرضى لا يندار نحو الأسباب الحقيقية للتسلسل التاريخي : البنية الاقتصادية للمجتمع وتغيراتها المتتالية ، تنجم عن ذلك الحاجة الى سيكولوجيا جديدة ، كيفية qualitative كاملة ، وحيّة ، ليست إلا جواباً باطلاً .

جواب باطل ، لأن السيكولوجيا الجديدة هي ، نسبةً إلى سير التاريخ ، مجرّدة ، ثانية ، كالقديمة . بما أن قاعدة التاريخ الموضوعية أوسع وأعمق من كل وعي فردي ـ وهذا ما يُضطّر دِلتاي ، في سياق آخر ، كما سنرى إلى الاعتراف به هو نفسه ـ لذا فإن كل سيكولوجيا تُتصور علماً للتاريخ أساسياً إنما هي بالضرورة مجرّدة وتمضي إلى جانب معضلات التاريخ الرئيسية . لا يمكن أن توجد سيكولوجيا كعلم أساسي للتاريخ ، لأن سيكولوجية البشر الفاعلين في التاريخ لا يمكن أن تُدرك إلاّ انطلاقاً من قواعد كيانهم ونشاطهم المادية ، وقبل كل شيء من شغلهم ومن شروطه الموضوعية . بالطبع ، ثمة تبادلات ـ فعلٍ معقّدة تظهر هنا أيضاً ، ولكن القاعدة المادية تبقى مع ذلك هي العنصر الأول الذي يقرّر « في المرجع الأخير » (إنجلز) . إن محاولة دِلتاي لصياغة السيكولوجيا من جديد بطريقة تمكنها من أن تخدم كأساس لِـ « العلوم البشرية » تضع إذاً علاقة السيكولوجيا بالواقع الموضوعي للتاريخ والمجتمع رأسها في الأسفل ، تماماً كما تفعل الوضعوية التي يحُاربها . التجديد الوحيد الذي يُدخله دلتاي هو أن تجريد الفكرية الخالصة الخاطىء قد حلّت محلّه جملةٌ مزعومة هي جملة الحياة المعاشة . الفرق هو فقط ـ وهذه الـ « فقط » تعبّر بشكل صحيح تماماً عن المضي إلى المرحلة الجديدة ، مرحلة فلسفة الحياة ـ أن السيكولوجيا الوضعوية كانت عقلانيةً مسطّحة وميكانوية ، في حين أن دِلتاي ، مع شعوره بمعضلةٍ جدلية واقعية ، يطرحها من البداية ويحلّها في اتجاه لاعقلاني ، مستبعداً ومصفياً طابعَها الجدلي .

ما ينقده دلتاي في السيكولوجيا القديمة «التفسيرية» ، هو أنها لا تستطيع أن تحلّ معضلة العلاقة بين عالم النفس وعالم الجسد، وأنها تسدّ درب الواقع بشبكة متشبكة من فرضيات تتساوى جميعاً في عدم إمكان التحقّق منها. هنا أيضاً إن السيكولوجيا الوضعوية ـ التي، مع رفضها قبولَ التبعية المادية للظاهرات الذهنية إزاء ظاهرات الجسد والمادة ، لا تجرؤ على إعطاء جواب مثالي صريح ـ هي بحق (نسبياً) معتبَرةٌ غيرَ مُرضية . ولكن الحلّ الذي تقترحه فلسفة الحياة يقتصر على استبعاد المعضلة الواقعية على المنوال اللاعقلاني. الحياة تحوي، حسب دلتاي، وحدة الجسد والنفس. ولكن نظراً إلى أن الحياة بالنسبة له ـ كما سبق أن رأينا ـ تعني في الواقع، المعاشَ، فإن حلّ المعضلة الذاتويّ جذرياً يجد نفسه مرتدياً لباساً من المفردات موضوعياً ـ زائفاً، وإن ثنائية الجسد والنفس «تُتجاوز» بحيث تَظهر كلّ موضوعات السيكولوجيا مُسقطةً ومعروضةً على صعيد المعاش . فرضيات السيكولوجيا القديمة يجب أن يأخذ محلّها وصف الوقائع النفسية وحسب، الأمر الذي يسمح بدفع أية معرفة للأسباب والقوانين في هذا الميدان الى المؤخرة وبخلق حقل جديد للاّعقلانية.

إن حلّ دلتاي يرمي إلى إعطاء قاعدةٍ طرائقية جديدة لعلوم التاريخ . والحال ، في الوضعوية ، كانت هذه العلوم تنحلّ وتنحطّ ، بهذا المعنى ألا وهو أن واقع التاريخ الحقيقي ، كان يُحجب أكثر فأكثر بمساجلات أكاديمية ضد تصورات العلماء عن ظاهرات التاريخ ، الأدب ، الفن ، الفلسفة ، الخ . . إن اعتراضَ دِلتاي على هذه الأسكندرانية ، « تحوّله نحو الشيء نفسه » ، الذي كان قد دلّل عليه في نشاطه العملي والذي يصوغه هنا على الصعيد النظري والطريقيّ ، مفهومان تماماً وسوف يمارسان نفوذاً كبيراً . (فِعل الطريقة الفينومينولوجية المخصِّب ذو أصل مشابه) . هذا يجعل من دلتاي مؤسس « طريقة العلوم الإنسانية » . ولكن مع اعترافنا بأن نقده للوضعوية الأكاديمية مبرّرٌ (نسبيا) ، ينبغي أن نؤكد أيضاً أن « الشيء نفسه » الذي يجعله دِلتاي والفينومينولوجيون محوراً . . ليس بالضبط هو الشيء نفسه في جملته التامة وفي موضوعيته . ليس تاماً ، إذ أن التعيّنات والتسلسلات الواقعية للمجتمع تختفي وراء « الطابع الفريد » للموضوعات المعزولة ، وحين هذه يُربَط بعضها ببعض فبمساعدة تجريدات ومشابهات مؤسْطَرَة . ـ وليس موضوعياً ، إذْ أن المُعاش بوصفه « أورغانون » أو ناظماً ضابطاً للمعرفة يخلق جواً من عسف ذاتوي في الاختيار ، في الإبراز ، في التعيين ، الخ . . لا نزال نجد عند دلتاي اتجاهاً ما إلى الموضوعية . ولكن عند غوندولف ، منذ غوندولف ، إن العسف الذاتوي الصائر بشكل واعٍ طريقةً يحتل بشكل واضح المكانَ الأول .

عند دلتاي ، مع ذلك (كما أيضاً بعد قليل عند النيوكنطيّين فنلِباند وريكِرت) لا تزال هجمات « السيكولوجيا الوصفية » ضد القانون والسببية تنحصر في العلوم الإنسانية . في هذه الأخيرة ، تظهر الموضوعات « من الداخل » كواقع ، كمتسلسل حي أصلياً » ، بينما علوم الطبيعة لها كموضوع « وقائع تظهر في الوعي من الخارج ، كظاهرات ، ومعطاة بشكل معزول » . هكذا : « نفسرّ أو نعلّل الطبيعة ، نفهم الحياة الذهنية » [9] .

يجب أن نلاحظ هنا أن هذا الاعتراف بموضوعية الطبيعة وبقوانينها (الظاهراتية ، هذا صحيح) هو عدم انسجام من وجهة نظر غنوزيولوجيا دلتاي . إذا الحياةُ المؤسْطَرَة تأخذ مكان الشيء في ذاته لكنط ، لا نرى لماذا الطبيعة يجب أن تشذ . يمكن أن نرى هنا إلى أي حد يماثِل دلتاي غريزياً الحياة والمعاش ـ إذ من وجهة نظر المعاش ، هذا التقسيم إلى اثنين منسجم منطقياً ـ وهو أيضاً ذاتوي محض ، هذا صحيح . ليس إذاً من قبيل الصدفة أن يكون التطوّر اللاحق قد صحّح عدم انسجام دلتاي وأدخل الطبيعة في المعادلة اللاعقلانية والذاتوية حياة ـ معاش .

هكذا تجد اللاعقلانيةُ نفسَها موضوعةً في مركز غنوزيولوجيا دلتاي ، على الأقل بالقدر الذي فيه

* نسبة (بالأصل) إلى الحضارة والفلسفة اليونانية الإسكندرانية . بمعنى سعة الإطلاع والحذاقة والإرهاف والانحطاط . . .

٩ ـ المجلد ٥ ، ص ١٤٣ وبعدها .

تعالج هذه الغنوزيولوجيا العلومَ الإنسانية (ولكن هذه العلوم تشمل عملياً عملَ كل حياته) . إنه يعرّف كما يلي جوهرَ « الفهم » : « في كل فهم ، ثمة معطى لاعقليّ ، كما الحياة نفسها معطى لا عقليّ . لا يمكن أن يمُثّل بصيغ عمليات منطقية . واليقين الأخير ، وإن كان من طبيعة ذاتية تماماً ، الذي يعطيه هذا التفكيرُ على المعاش ، لا يمكن أن يأخذ محلّه فحصُ القيمة المعرفيّة للاستنتاجات المنطقية اللواتي فيهنّ يمكن أن تمُثّل سيرورة الفهم . هكذا هي الحدود التي تفرضها على المعالجة المنطقية للفهم طبيعةُ هذا الأخير » [١٠] وعبر الإيماءات التي تلي ، يلخّص فكره بقوّة أكبر أيضاً : « لا يمكن جرّ الحياة أمام محكمة العقل ».

من هذا كله تنتج بالضرورة نظريةٌ أرستقراطوية عن المعرفة . هنا أيضاً ، يدفع دلتاي الأمور حتى العواقب الأخيرة. عن الهرمينوتيقا * ، التطبيق المنهجي للـ «فهم»، يقول إنها «كهانة او عرافة ولا تُنتج أبداً يقيناً برهانياً». وفي مقاطع أخرى، يُبرز أن التأويل «بوصفه فهماً يعيد خلق الأشكال فنياً» فيه بالضرورة «شيء ما عبقري»[١١] . إذاً فدلتاي يتصوّر فوراً السيكولوجيا الجديدة بوصفها امتيازاً، بوصفها المذهب الباطني لأرستقراطية ثقافية مُنكَبّة على تصوّر للتاريخ فنّي تَرفيّ.

إن حلّ دلتاي ـ وهو التعبير ، كما رأينا ، عن حاجة أيديولوجية ذات أسباب عميقة يعانيها المثقفون البرجوازيون في الطور الأمبريالي ـ يؤدي بالضرورة إلى هذا الموقع المركزي للحدْس في الطرائقية . وكما يحصل دوماً في تاريخ الفلسفة حين يسعون إلى الخروج بواسطة فعل يائس كهذا من حالة لا مخرج لها فيفكّرون أنهم بالغون ذلك بمساعدة قفزة خطرة ، تبقى المقدمات الحقيقية الغنوزيولوجية والطريقيّة لمثل هذا « الحلّ » مطروحة خارج متناول أي فحص ، ولا يكتشف الأتباعُ الالتباس الطريقيّ رغم خشونته وغلاظته ، لأن الحاجة إلى « حلّ » قويةٌ لدرجة تحجب معها كل الوساوس المحتملة .

هذه « الموضوعية » الجديدة تفترض عضواً جديداً للمعرفة . إحدى المعضلات الجوهرية لفلسفة ـ الأمبريالية هي معارضة الفكر العقلي والمفهومي بهذا الموقف الجديد للمعرفة ، بعضوها الجديد : الحدس . في الواقع إن الحدس هو أحد العناصر السيكولوجية لكل طريقة عمل علمية . إذا اعتبرنا الحدس بشكل سطحي ، قد يبدو أنه أكثر عيانية وأكثر تركيبية من الفكر الحاكِم والمجرّد ، العامل بمساعدة مفاهيم . ولكن ليس هذا سوى وهم . إذ سيكولوجياً ، لا يعني الحدس شيئاً آخر سوى المضي المفاجيء إلى الحالة الواعية لسيرورة فكر كانت تحصل إلى هنا بطريقة غير واعية جزئياً . فهو بالواقع لا ينفصل أبداً عن العمل الواعي في شطره الأكبر . والمهمة الرئيسية للفكر العلْمي الوجداني المتحسّب أمام

---

١٠ ـ م ٧ ، ص ٢١٣ و٢٦١ .

* hermeneutique : فن تأويل النصوص . . .

١١ ـ م ٥ ، ص ٢٧٨

هذه النتائج المحرَزة « حدْسياً » ، قوامُها ، أولا ، مراقبة ما إذا كانت صالحة بالنسبة للعلْم ، وثانيا ، إدراجها عضوياً في منظومة المفاهيم العقلية بحيث لا يكون ممكناً بعد ذلك تمييزُ ما تمّ اكتشافه بطريق الاستقراء (بصورة واعية) وما تمّ اكتشافه بمساعدة الحدس (تحت عتبة الوعي ، وأصبح واعياً فيما بعد فقط) . في الواقع ، إن الحدس ، ما إن يُوقع في مكانه الصحيح ، بوصفه لحظة سيكولوجية في سيرورة العمل ، هو إذاً مكمِّلُ الفكر المفهومي وليس معارضه ، وواقعُ أن تسلسلا من التسلسلات مكتشفٌ حدسياً لا يمكن أبداً أن يكون محكاً للحقيقة.

إن ملاحظة سيكولوجية سطحية لسيرورة العمل العِلْمي تخلق وَهْمَ أن الحدس عضوٌ غيرُ تابع للفكر المجرّد وقادرٌ على مَسْك ترابطات من طبيعة عليا . هذا الوهم ، أو الخلط ، بين طريقة العمل الذاتية وطريقة العلْم الموضوعية ، يصير ، بمساندة الذاتوية الحاضرة في كل مكان في الفلسفة الأمبريالية ، قاعدة نظرية الحدس الحديثة . وموقف التيار الذي يولد هنا تجاه المعرفة الجدلية يأتي ليزيد أيضاً هذا الوهم : في منظور الذاتوية يبدو طبيعياً تماماً القبولُ بأن التناقض الجدلي ذو أصل مفهوميّ ، بينما حلّه التركيبي الجامع ، حلّه في وحدة أعلى ، مردّه إلى الحدس . ثمة هنا وهْم جليّ ، إذ أن الجدل الحقيقي يعبّر مفهومياً عن كل تركيب تم تحقيقه ولا يعترف لأي تركيب بطابع « معطى صالح نهائياً » . بالضبط لأنه الانعكاس الصحيح عن موضوعات العالم الواقعي يحوي الفكرُ العلْمي الجدليّ الحقيقي دوماً الارتباط المفهومي ، التحليل المفهومي للأفكار . لهذا السبب ليس الحدس عضواً للمعرفة ولا عنصراً للطريقة العلمية . على نحو ما رأينا*، هذا كله قد عُرض بوضوح على يد هيغل ـ ضدّ شيلنغ ـ في مقدمة الفينومولوجيا .

في فلسفة الطور الأمبريالي ، بالعكس ، يصير الحدسُ مركزَ الطريقة الموضوعية . السبب المباشر لهذه الحاجة هو أن المفكرين ينصرفون عن شكلانية نظرية المعرفة للطور السابق. إنهم مجُبرون على ذلك ، ما دام البحث عن رؤ ية للعالم معناه بذاته في الحال مشكلةُ محتوى. ولكن غنوزيولوجيا المثالية الذاتية هي بالضرورة تحليلٌ شكليّ محض وغير جدلي. إنها لا تصوغ فكرياً محتوى المفاهيم . حين ينزع الفكر إلى تجاوز هذه الحدود، حين يريد التعرّف فلسفياً على محتويات واقعية، فهو مضطرٌ إلى الاعتماد من جهة على نظرية الانعكاس المادية ، ومن جهة أخرى على تسلسل للعالم متصوَّرٍ جدلياً، تسلسل قابل لأن يُدرَك ليس فقط كترابط ستاتيكي لوقائع موضوعية ولبنى ، بل كترابط ديناميكي للتطوّر (للحركة الصاعدة) و، بذلك عينه، للتاريخ المعقول. بالنسبة لفلسفة الطور الأمبريالي، الحدس حيلةٌ تسمح بالتحوّل (في الظاهر) عن الشكلانية في نظرية المعرفة، وفي الوقت نفسه عن المثالية الذاتية وعن اللاأدرية، بدون أن تزعزع في شيء أياً كان ، قاعدةَ هذه المذاهب .

هذه الفلسفة إذاً تتطلّب على الدوام أن يُعتبَر المحتوى الذي نحوه تميل ، هذا الواقعُ الفلسفي الذي

* ـ أنظر الجزء الأول من مؤلف لوكاتش .

تسعى إلى بلوغه ، واقعاً أعلى ، مختلفاً في الكيف عن الواقع الذي يمكن أن يُدرَك مفهومياً . في نوع الأفكار نفسه ، التأويل الذاتوي لواقعة الحدس يخلق وهمَ أنّ الحدس علامة تنوير مفاجىء ظهر عبر القبض على هذا العالم الأعلى . دحض الانتقادات التي توجّه إليها من وجهة نظر التحليل المفهومي دحضاً بأي ثمن يصبح بالنسبة للفلسفة الجديدة مسألة حياة أو موت . هذا الدفاع الذاتي للحدس كان يحصل بالاستناد الى النظرية الأرستقراطية للمعرفة في بعض الفلسفات القديمة المشابهة (في بعض أشكال الصوفية الدينية القديمة) . وجهة نظره أن القبض الحدسي على الواقع الأعلى ليس معطىً لكلّ الناس . بالتالي ، من يبحث عن محكّات مفهومية للرؤية الحدسية يدلّل فقط على أنه محروم من أية أهلية للقبض حدسياً على الواقع الأعلى . نقده إذاً يكشف فقط أنه من نوع واطىء ، مثل هذا الرجل في حكاية أندرسن الذي لم يكن طاهراً لأنه لم يكن يرى الثياب الجديدة الجميلة على جسد الإمبراطور العاري . إن « نظرية معرفة » كهذه بالحدس هي ضرورية ، ولو فقط لأن كلّ « واقع » يدرك هكذا هو ، بحكم الطبيعة ، عسفيّ ، غير قابل لأن يُراقَب . بصفته عضوَ المعرفة العليا ، الحدس يقدّم في الوقت نفسه تبريرَ هذا الطابع المتعسّف .

عند دِلتاي ، هذا الإعلان الذي ما زال بصيراً وواقعياً (في شكله) للأساس اللاعقلي للحياة ، المعروفة بعضو الحدس العرافيّ الكهانيّ (المعتبر في شكله) ، سيكون نقطة انطلاق النفوذ الهائل الذي يمارسه دلتاي منذ ما قبل الحرب . سنكتفي بذكر نشاط مدرسة جورج ، المكوَّن بشكل خاص من إستيطيقا وتاريخ أدب . بالنسبة لزعيمها الروحي ، غوندولف ، التمييز بين التعليل والفهم لم يعد كافياً . داخل التجربة المعاشة بالذات ، يقيم تمييزاً بين « المُعاش الأصلي » و « معاش الحضارة » ، الأمر الذي يُبرز طابع الحدسَوية المناهض للتاريخ والمناهض للمجتمع أكثر أيضاً مما عند دِلتاي أو حتى عند زيمل . إذْ إذا نظرنا من قرب أكبر إلى محتوى وطريقة هذا التمييز عند غُندولف ، لرأينا أن محكّ المعاش بالمعنى الحقيقي الخاص ، غير المبَندَق بعد - « المعاش الأصلي » - ، هو كونه مقتلعاً من السياق الاجتماعي المدرك بالعقل والفهم ، هو كونُه يتخطّى تعيينات هذا العالم المجاور وكونُ محُتواه الفلسفي قد أصبح لا عقلياً بشكل خالص (وراء العقل) . « بالمعاش الأصلي » ، يقول غُندولف ، « أعني مثلاً الواقعة لدينية ، **العملاقيّ المستحيل أو العشقي التشبّبيّ** . بـ « التجارب المعاشة الحضارية » أعني ، عند غوته ، خبرته بالماضي الألماني ، بشيكسبير ، بالعصر القديم الكلاسيكي ، بإيطاليا ، بالشرق ، بل وخبرته المعاشة بالمجتمع الألماني » [١٢]

بالتأكيد ، إن لاعقلانية دلتاي ليست بعدُ بدرجة شدّة لاعقلانية ما بعد الحرب ، على الأقل لأن طريقته محصورة في العلوم الإنسانية . أجَلْ ، لا عقلانيّته هي العاقبة الأخيرة لطريقته ، ولكنها عاقبةٌ

١٢ - غوندولف ، غوته ، برلين ١٩٢٠ ، ص ٢٧

يحاول على الدوام السيطرة عليها وإرجاعها في طريق تصوّر علْمي ظاهراً . إذ أن دلتاي لا يعتقد بعدُ أن العقل والحياة ، العلم والحدس ، متعارضان تعارضاً لا صُلحَ فيه . بل بالأحرى إنه يفكر أنّ من الممكن انطلاقاً من المعاش بسطَ كل ثروة العالم الموضوعي والعالم الذاتي ، والوصولَ ، إنطلاقاً من المعاش ـ وبفضل فَهم هذا الأخير ومَنْظَمَة هذا الفهم في التأويل المنهجي للهرميتيقا ـ إلى تصوّر للروح العلْمية أعلى وأوسع . فهو الذي ، إذا أحطنا جيّداً بالأمور ، كان رجلاً ذا معارف غير عادية وذا علم واسع حقيقي ، يلاحظ جيداً بنفسه أن ميليه الأساسيين متناقضان . يعبّر بصراحة عن التنافيات الناجمة عن ذلك ، ولكن المحاولات المتجدّدة دوماً التي يبذلها للتغلّب على هذه التنافيات تبقى بلا ثمرة .

إن التحليلات الآنفة تكفي لتبيان أن هذه التنافيات هي بالضرورة غيرُ ممكنة الحلّ ذهاباً من المنطلقات ومن الطريقة التي هي منطلقاته وطريقته . هكذا فهو نفسه حين يريد تأسيس العلم التاريخي على فلسفة الحياة يتحدّث عن حلقة فاسدة : « ما هي الحياة ! على التاريخ ان يعلمنا ذلك . والتاريخ ليس لديه عنصر آخر غير الحياة ! » [١٣] . هكذا ، في قاعدة طريقته ، توجد حلقة مفرغة هي بالضبط حلقة الموضوعية الزائفة . قاعدة هذه الأخيرة هي التصوّرُ الدلتاييّ ، تصوّرُ الهويّة ذات ـ موضوع : حياة = مُعاش . في طريقة حقاً موضوعية (حتى إذا كانت طريقة مثالية موضوعية) ، من الواضح أنّ هذه المقولات ، على الأقل في « في ـ ذاتها » ، محتواةٌ في الواقع الموضوعي ، وأن الذات العارفة إنما فقط « تقرأ » ها . في الخيار ـ المشكل الدلتاييّ ، يوجد إذاً نفس الالتباس ، نفس الثنائيّ الغنوزيولوجي الموجود في منطلقاته الفلسفية .

أهم أيضاً ـ لأنها أكثر عينيّةً وأكثر مساساً أيضاً بالمحتوى ـ هي استحالة تأسيس علوم التاريخ مع أخذ المعاش كنقطة انطلاق . دِلتاي ، بالطبع ، يتوهّم أن كل مقولات الواقع الموضوعي محويّةٌ في التجربة المعاشة وأن الطريقة الصحيحة (سيكولوجيا فهمية ، هرمينتيقا) تكفي لبسطها وإنمائها . إنه ينسى أن المعاش معينٌ من قِبلها لا العكس . أيجب أن نذكر أيضاً أن هذه المنطلقات تأمر في الحال بموقف غير نقديّ في الجوهر تجاه التجارب المعاشة التي عليها تتأسس الطريقة ؟ على أي حال ، إن جميع المسائل الحاسمة من وجهة النظر التاريخية ـ واقع أن الوعيَ (التجارب المعاشة) ، وعيَ البشر الفاعلين في التاريخ ، لا يقدّم بتاتاً بالضرورة المفتاح الذي يسمح بتحديد سببيّة الترابطات التاريخية على نحو مطابق . وهي مسألة سبق أن أثارها هيغل وحلّتها الماركسية مع نظرية « الوعي الزائف أو الكاذب » ـ تبقى خارج ميدان الطريقة الدِلْتييّة .

إن معرفته الكبيرة بالتاريخ ، طريقته التاريخية الخاصة ذاتها ، تجبرانه على مشاهدة ـ بصورة غير مطابقة وناقصة ، أجَل ـ ما تخفيه عنه نظريّته في المعرفة . إن حلّ جميع الظاهرات التاريخية في تجارب

---

١٣ ـ المرجع المذكور آنفاً ، المجلد ٧ ، ص ٢٦٢ .

مُعاشة ، أي في وقائع وعي ذاتية ، تصادف بالضرورة في هذه الأخيرة حداً ، هو « الروح الموضوعي » ، الذي يرى فيه دلتاي نفسه مقولة مركزية للتاريخ . يلاحظ هو نفسه بوضوح الصعوبة ، التنافي . هكذا فهو بصدد معضلة الروح الموضوعي يعلن : « الآن ينطرح سؤال : كيف لتسلسل ليس منتَجاً كتسلسل في رأس، بالتالي ليس مُعاشاً لا مباشرةً ولا بصورة غير مباشرة، كيف له مع ذلك أن يُقلَّص الى تجربة شخص وأن يتكوّن كتسلسل عند المؤرخ بموجب إعلانات من هذا الشخص وآراء صدرت بشأنه ؟ هذا يفترض أن الذوات المنطقية التي ليست ذواتاً سيكولوجية يمكن أن تكون مكوِّنة . . . إننا نبحث عن النفس . . ولكن كيف نجد النفس حيث لا توجد نفس فردية ؟ » [١٤]

إذاً فدلتاي يرى الصعوبة بوضوح بالغ حتى وإن كان لا يلحظ جذورها الغنوزيولوجية . ولذا فهو لا يرى أنه لكي يحلّها عليه أن يتخلّ عن كل سيكولوجياه الجديدة ، عن كل الركيزة الجديدة التي يريد إعطاءها للتاريخ .

إلى هذا ينضاف أن وجهتَيْ نظر النسبويّة الحديثة عند دلتاي ـ وجهة النظر الأنتروبولوجية والسيكولوجية ، ووجهة النظر التاريخية ـ تتعاكسان تناحرياً وتدخلان في تناقض لا حلّ له . إذ يؤسس العلوم الإنسانية على الأنتروبولوجيا والسيكولوجيا ، دلتاي يميل بشكل طبيعي إلى القول بأن الوقائع الجوهرية المكتشفة هكذا ، دائمةٌ ، فوق التاريخ . إذْ يبدو جلياً تماماً أنّ الإنسان ، منذ أن صار إنساناً ، لم يخضع ، من وجهة النظر الأنتروبولوجية ، لأي تغيرّ هام . إن التغيرّات التي نشاهدها في أفكار البشر ، في حياتهم الانفعالية ، الخ ، ذاتُ طابع تاريخي واجتماعي . بالنسبة لنظرية موضوعية عن التاريخ ـ كالمادية التاريخية ـ لا ينجم عن ذلك أي تنافٍ من أي نوع ، بل فقط أنّ وجهتَي النظر تتكاملان جدلياً . بل إن هذا الطابع التكاملي يمكن أن يستخدم بشكل مثمر جداً وجهات نظرٍ أنتروبولوجية من أجل معرفة التاريخ ، والعكس بالعكس . بالمقابل في نظرية المعاش الدلتيية ، هاتان الوجهتان تصيران بالضرورة قطبين متنافيين متناحرين : من وجهة النظر الأنتروبولوجية ينجم الطابع فوق ـ التاريخي للإنسان ، ومن وجهة النظر التاريخية تنجم نسبويةٌ مطلقة لا تقبل كُلّيات .

دلتاي لا يستطيع الخروج من هذا التنافي الثنائي . لا يستطيع أن يحزم أمره مع إحدى وجهتي النظر رامياً الأخرى : كِلتاهما ضروريّتان له . جزئياً لأنّ لديه الشعور ـ المفهوم عند مؤرّخ ـ بأن المبدأين وثيقا الاتحاد في الواقع ، وجزئياً بنتيجة الحاجات ألى رؤية للعالم اللواتي تعانيهن الأمبريالية واللواتي لأجلهنّ فوق ـ التاريخية الأنتروبولوجية والنسبوية التاريخية لا غنى عنهما سواء بسواء . هكذا ، لا مخرج بالنسبة لدلتاي للتنافي الذي لاحظه . . . (هذه الوضعية ليست خاصة بدلتاي ، إننا نجدها عند جميع المؤرخين في الطور الأمبريالي . هكذا فكلّ النظريات العرقية في هذه الحقبة مؤسسة على دوام خياليّ ـ في جوهر

١٤ ـ المرجع نفسه ، ص ٢٨٢ .

العرق ، الذي يمكن أن ينحطّ ، ولكنه يبقى جوهرياً عاجزاً عن التطور نحو حالة مختلفة الكيف) . دلتاي يصطدم على الدوام بهذه المعضلة ويعطيها الحلول الأكثر تنوعاً والأكثر تناقضاً . هكذا فهو يقول من جهة : « الطبيعة البشرية هي نفسها دائماً » [١٥] ، ومن جهة أخرى ، إذْ يحلّل « المنظومة الطبيعية » للقرنين ١٧ و١٨ ، إذْ يجادل بالتالي ضد تصوّر التاريخ في حقبة الأنوار : « النموذج « إنسان » ينصهر في سيرورة التاريخ » [١٦] . يعلم أيضاً أنّه بالنسبة له لا يمكن أن يكون ثمة جواب عن هذه المعضلة ، أنّه « بالنسبة لنا ، مؤقتاً ، من المستحيل إعطاء جواب عن مسألة معرفة ما إذا كان ممكناً اعتبارُ البشر في عصور مختلفة متماثلين في حدود ما فيما يتصل بقوّة الدوافع » [١٧] هذا يضع تماماً في موضع الشك قيمةَ هذه المحاولة لتأسيس العلوم الإنسانية على الأنتروبولوجيا والسيكولوجيا . ولمّا كان تأويلُ جميع الظاهرات التاريخية والاجتماعية انطلاقاً من المعاش يؤلف نواةَ فلسفة دلتاي ، فإنّ ذلك يلقي الشبهة على مجموع نَظْمَتِه .

الشيء الوحيد الذي نجح فيه دلتاي هو إسقاط حظوة وتفكيك السيكولوجيا السببية للوضعوية التي يضع محلّها « مورفولوجيا » للظاهرات الذهنية لا سببية جوهرياً أو حتى مناهضة للسببية ، إنكشفت عن أهمية حاسمة في كل تطوّر نسبوية فلسفة الحياة اللاحق . « السيكولوجيا الوصفية » وطريقتها الحدسية إنما تؤلفان ، هذا ما رأيناه ، مذهباً مبلبلاً ومتناقضاً بشكل خارق . ولكنْ بالضبط هذا الطابع أمّن لهما نفوذاً دائماً . سيوجد عندئذ اتجاهٌ مورفولوجيٌّ فيه المعنى الأوّل للمورفولوجيا يمّحي أكثر فأكثر ، وفيه ستكون المورفولوجيا شعاراً ملتبساً أكثر منها طريقة معرّفة بوضوح .

بما أن الحاجة العامة إلى رؤية للعالم في الحقبة الأمبريالية ـ وسببها الاستفحال الدائم للنزاعات الداخلية والخارجية ـ تدفع ، بلا توقّف ، الفلسفة الى تجاوز شكلانية النيوكنطيين الأرثوذكس المجرّدة والخالية من المحتوى تجاوزاً متزايداً على الدوام وترغمها على معالجة محتوى المعضلات بعينه معالجة عينية مع منعها في الوقت نفسه ـ لأسباب طبقية ، وبالتالي طريقية ـ من تناول معضلات المحتوى العينية بطريقة عينية ، لذا فإن « طريقة » ملتبسة إلى هذا الحد هي التعبير الأنسب عن الاشتراطات الرجعية للآن . المنبع التاريخي الذي أنتج سيكولوجيا دلتاي « الوصفية » يَلِد تصوراً موازياً ولكن مستقلا : فينومينولوجيا هوسرل التي تُقدِّم على نقاط كثيرة تشابهات مع الأولى . دلتاي يحيّي فيها على الفور فلسفةً « تخلّف ذكراً خالداً » [١٨] . هوسرل نفسه يقتصر في البداية على معالجة معضلات منطق شكلي خالص بواسطة طريقة وصفية . ولكن تحت تأثير دلتاي ، يتخطى أهمّ تلامذته (شيلر Scheler ، هايديغر) ـ كما سنبيّن بشكل

١٥ ـ المرجع نفسه ، م ٥ ، ص ٤٢٥ .
١٦ ـ نفسه ، ص ٩١ (بالأرقام الرومانية) (من المقدمة)
١٧ ـ نفسه ، ص ٦٢
١٨ ـ م ٧ ، ص ١٤

مفصّل في مكان لاحق ـ إطارَ هذه المشكلات ، ويجهدون ، مثل دلتاي تماماً ، لإيجاد طريقة فلسفية كلّية إستناداً إلى هذه المقدّمات .

إن الحاجة إلى رؤية عيانية عن العالم ، مزوّدة بمحتوى حقيقي وقادرة أن تمارس على الأحداث المعاصرة نفوذاً يضارع النفوذ الذي كان للفلسفة في العصور الكبرى من تاريخها ، إن هذه الحاجة تحُدد كل فكر دلتاي . (سبق أن أوردنا تصريحاً منه يعرّف برنامجا بالكامل في هذا الاتجاه) . ولكن ، من جهة أخرى ، يشعر دلتاي أنّ الفلسفات القديمة ، في شكلها الأصلي ، لا تستطيع بتاتاً أن تلعب هذا الدور في العصر الراهن . إن أعماله عن تاريخ الفلسفة في العلاقة مع تاريخ عام للحضارة ، تؤلف بالتأكيد ، من حيث اتساعها ، القسمَ الكبير من عمله ، ولكنها بالنسبة له ليست هدفاً بذاته . كما أن بسطَ التجربة المعاشة فهماً وهرمينتيقا يجب أن يصبّ على رؤية للعالم ، كذلك فإن أعماله التاريخية عن معضلات الفلسفة يجب ألاّ تكون سوى التمهيد لعرض رؤية حديثة عن العالم .

إن محاولات دلتاي التاريخية ذاتُ أهمية وذاتُ تأثير بالغ . إنه أحد الأوائل ـ مع نيتشه وإدوارد فون هارتمان ـ الذين بدأوا النضال ضد الفلسفة العقلانية الكبرى منذ ديكارت ، المتوجهّة نحو علوم الطبيعة . مع سيرته عن حياة شلايرماخر ، وأعماله عن نوفاليس وهلدرلين ، إنه أحد الذين مهّدوا لانبعاث الرومانطيقية في العصر الأمبريالي . التعليق الذي أعطاه عن مخطوطات هيغل الشاب ، المكتشفة من قِبَله ، حدّد ، بعد الحرب ، تأويل هيغل في اتجاه فلسفة الحياة . كذلك ، دراسته عن غوته تبدأ تأويل غوته حسب فلسفة الحياة ، وهو تيّار سوف يقود من زيمل وغندولف حتى كلاغس ، الخ . .

نرى الأمر إذاً : هذه المحاولة لا يمكن إهمالها ، إنها ذات أهمية تاريخية كبيرة . ولكنْ تحت حيثية تصوّر العالم ، النتيجة نحيلة للغاية . إن بحوث دلتاي عن تاريخ الأدب والفلسفة لا تهمّنا هنا إلا بقدر ما هي خاضعة لجهده الرامي إلى تأسيس رؤية عن العالم في روح فلسفة الحياة . وظيفتها أن تقدّم الدليل على أن الميتافيزيقا (فلسفة عن الكينونة في ذاتها) لَمستحيلةٌ بالأساس ، وبالتالي على أنّ منظومة العصر الوسيط اللاهوتية كـ « المنظومة الطبيعية » للعلوم في القرنين ١٧ و١٨ ومحاولة خلفاء كنط الكبار إيقاظَ الميتافيزياء إلى الحياة بوسائل جديدة إنما كانت جميعاً محكومةً بفشل محتوم .

ولكن هنا ينكشف مرة أخرى طابعُ الحدسويّة المتناقض بعمق . يكتب دلتاي : « رؤيات العالم ليست منتجات من الفكر . إنها لا تولد من إرادة المعرفة ليس إلا . إن تصوّر الواقع هو لحظة هامة في تشكّلها ، ولكنه لحظة فقط » [١٩] . ولكن هذا السؤال الواقعي ، الذي به يجهد دلتاي للخروج من ضيق الوضعوية ـ على أية أسس أوسع ، تتخطى ميدان الفلسفة الضيّق ، تولد تصوّرات العالم من كينونة

١٩ ـ المجلد ٨ ، ص ٣٦ .

البشر الإجتماعية ؟ ـ هذا السؤال ـ كما يحدث دوماً في تاريخ الفلسفة ـ دلتاي يَقلبه إلى ذاتوية باطلة بتحويله إلى التعارض « حدس ـ عقل » التناقضاتِ الموضوعيةَ الناجمةَ عن جدل الكينونة والوعي . يعلن : « كل تصوّر حقيقي للعالم هو حدس يولد من الكائنية ـ في ـ الحياة » [٢٠] . مرةً أخرى ، حياةُ التاريخ الغنيّة ، الواقعية والموضوعية ، تتحوّل إلى واقعة معاشة محض ذاتية . ومَقْضِيٌّ أمرُ الطابع العلمي لتصوّر العالم والقيمة الطرائقية لأساسه العلمي . في فلسفة دلتاي ، إن دور الروح العلمية يقتصر إذاً على القيادة حتى عتبة التصوّر ، ثم ينحذف . ولكن هذا يجعل من دِلتاي ـ ضد نواياه ذاتها ـ مؤسِّساً للعسف اللاعقلاني في معضلات تصوّر العالم .

الحل الذي يصل إليه دلتاي يستند إلى نسبويته . وهذا خصوصاً ما صنع نجاحه من الدراسة الآنفة ، يتبينّ أن دلتاي عاجز عن حزم أمره لصالح تصوّرٍ للعالم مبنيٍّ بطريقة منهجية ومحمِّلٍ محتوى معرّفاً بوضوح . جهوده لا تُفضي إلاّ إلى تشييد تيبولوجيا* سيكولوجية وتاريخية لرؤيات العالم . ذلك بداية التطور الذي ـ كما سنرى ـ سيهيمن على فلسفة الطور الأمبريالي كله : التيبولوجيا كتعبير عن النسبوية التاريخية . إنّ استحالة اكتشاف تسلسلات التاريخ الواقعية انطلاقاً من هذه المقدمات ، نفي القوانين في التاريخ نفياً متزايد الحدّة ، وبالأخصّ ، نفي إمكان اكتشاف تقدّم فيه ـ هذا كله يوحي لدلتاي بفكرة التعبير عن التسلسلات الأيديولوجية في التاريخ (وبكيفية عامة في المجتمع) بعرض طوبولوجيا* للمواقع الممكنة . ذلك تعبير نسبوية خالصة : التيبولوجيا تسمح لصاحبها بأن يعلّق حكمه (في الظاهر) وبأن يضع هكذا كذوات قيمة متساوية وجهات نظر مختلفةً ، وفي أحيان كثيرة متعارضةً . بيد أن حاجات الحقبة الأمبريالية في مضمار رؤية العالم سرعان ما تخطّت مرحلة التيبولوجيا هذه . من جهة إن تعليق الحكم الذي يتعبّر شكلاً في التيبولوجيا يصير شكلياً أكثر فأكثر ، أي أنهم بالواقع والفعل يتخذون موقفاً (ضد المادية بخاصة) ، ولكن ، في معظم الحالات ، بدون التخلي عن المزايا النسبوية التي تقدّمها التيبولوجيا . من جهة أخرى ، إن الأساس الأنتروبولوجي للنماذج يتكثّف بسرعة في « ماهوية » أسطورية ، في « شكل » . أشكال التيبولوجيا تظهر كممثّلين رئيسيين على مسرح التاريخ ، كما سبق أن كانت الحال دوماً تقريباً عند نيتشه. هذا الأخير ليس سوى حارس متقدم في خلق الاساطير اللاعقلانية، الأمر الذي يفسرّ لماذا اعتبروه خلال مدة طويلة غيرَ ـ علمي . مع شبنغلر فقط، تعود التيبولوجيا بقوّة جديدة إلى خلق أساطير على المكشوف، وتبلغ ذروتها مع نماذج الأنتروبولوجيا الفاشستية. من السهل أن نرى أن الخيار الثنائي المشكل: أنتروبولوجيا ـ تاريخ، الذي حلّلناه والذي تعجز المثالية عن حلّه، يعود إلى الظهور هنا في شكل أكثر عيانية. عبر تطوّر اللاعقلانية، هذا الخيار المشكل يحدّد مناهضة للتاريخ واقعية فعلية، وخلقَ تاريخ زائف مُؤَسْطَر.

٢٠ ـ نفسه ، ص ٩٩ .

*ـ « علم النماذج »

*ـ علم أماكن ، هندسة مواقع (بلا أشياء) ـ والطوبولوجيا هي اليوم أحد العلوم الرياضية المهمة .

فيما يخص التيبولوجيا المطبّقة على فلسفة التاريخ ، يكتشف دلتاي في التاريخ ثلاثة نماذج أساسية كبيرة : الطبيعانيّة (دلتاي يقصد بذلك الماديّة وانتقالها الضروري المحتوم تاريخياً - في رأيه ، وهو مغلوط تماماً - إلى الوضعويّة) ، ومثالية الحرّية (المثالية الذاتية) ، والمثالية الموضوعية . من وجهة نظر السيكولوجيا ، يحوّل ويقلّص هذه النماذج الثلاثة في تسلسلها الآنف إلى الفهم entendement والإرادة والشعور أو العاطفة . في تعليقاته الطريقيّة والتاريخية ، دلتاي يكشف طابعَ كلّ من هذه النماذج الأحاديَّ الجانب والمحدودَ حتماً [٢١] . ولكنه مقتنع بأن هذه الحدود مردّها إلى الدور الكبير أكثر مما يجوز الذي لعبه إلى هنا الفهمُ في إنضاج الفلسفة . « التناقضات تأتي من كون تشكيلات الكون الموضوعية تُؤَقْنَم في وعي العالِم . هذه الأقنمة هي التي تجعل من منظومةٍ من المنظومات ميتافيزيقا » . ودلتاي يتوهّم أن بالإمكان تجاوز التناقضات بكبح هذا الميل إلى المَنْظَمة وإلى الميتافيزيقا . فهو يرى أن « كلاً من رؤيات العالم هذه تحوي ، في دائرة القبض على الموضوع ، بآنٍ معاً ، معرفةً للعالَم، وحكماً على الحياة ، ومبادىء عمل » [٢٢] .

هنا أيضاً دلتاي ينطلق من معضلة تثيرها الحياة فعلاً . فتاريخ الفلسفة يبينّ فعلاً أنهم ، عبر التاريخ ، حاولوا انطلاقاً من وجهات نظر مختلفة إعطاء انعكاسات مفهومية عن الواقع وتركيبات فكرية لعناصره . أمّا أن تمكّن ، في شروط تاريخية محدّدة ، وجهاتُ نظر مختلفةٌ من القبض على جوانب جوهرية للواقع الموضوعي ، فهذه أيضاً واقعة جديرة بالفحص . ولكن دلتاي يعمل هنا كما عمل حين كان يشوّه في اتجاه حدْ سويّ وذاتويّ العواملَ المتخطية ميدان الفلسفة بالمعنى الضيق التي تحكم تشكل رؤيات العالم . إذ أن جميع المسائل المنتسبة إلى هذه المجموعة من المعضلات لا يمكن أن توضع وأن تحَلّ بشكل صحيح إلاّ إذا ذهبنا من بنية المجتمع الموضوعية ،من الاتجاهات التي تتجلّ في تطوّره والصراعات الطبقية العيانية التي تجري فيه . تاريخ الفلسفة كما كان يتصوّره النيوكنطيون كان يتظاهر بجهل كل المعضلات التي من هذا النوع . ودلتاي يجد نفسه مدفوعاً في هذا الاتجاه من قبل حاجته إلى رؤية للعالم . إن الأهمية التي لهذه المسألة عنده ، وكذلك التشويه المثالي والذاتي الذي يضفيه عليها مباشرة ، يبيّنان كم الحاجةُ إلى رؤية للعالم في الطور الأمبريالي قد أحلّت ، محلّ التجاهل المصمّم المطبّق حتى ذلك الحين إزاء المادية التاريخية ، مجادلةً دائمة تزعم إعطاء « جواب » أعمق عن المسائل التي يثيرها هذا المذهب . عند دلتاي ، هذه السمة لا تظهر بعد إلا تحت شكل عفوي وغير واع في كثير أو قليل . في معارضة النظرية العامّة للمادية التاريخية يريد ان يضع شيئاً - ما « أعلى » فلسفياً . عند زيمل ، تتخذ هذه المساجلة أشكالاً واعية تماماً تشتدّ أكثر فأكثر حتى ملنهايم وفرايرFreyer .

عبر هذه المساجلة يتأكد التنافي الثنائي - الذي سبق أيضاً أن أبرزناه - بين وجهة النظر التاريخية

---

٢١ - نفسه ، ص ٧ .

٢٢ - م ٥ ، ص ٤٠٤ .

ووجهة النظر الأنتروبولوجية. في هذه التيبولوجيا، يريد دلتاي أن يرتفع فوق وجهة النظر التاريخية (وهي عنده مرادف النسبوية التاريخية) وأن يجد في المبدأ الأنتروبولوجي قاعدةً لتيبولوجياه وبالأخص للتركيب الفلسفي لنماذجه. هذه المحاولة محكومة بالفشل منذ تأسيس التيبولوجيا، إذْ أن ظاهرات التاريخ الكبرى لا تدع نفسها أبداً تُقلّص إلى مبادىء أنتروبولوجية وسيكولوجية بهذا الفقر ولا بخاصة إلى «ملكات» للنفس معزولة بشكل مصطنع، من نوع: فهم، إرادة، عاطفة. (حسب تيبولوجيا دلتاي، يكون من الواجب أن نبحث في العاطفة أو الشعور عن الأساس الأنتروبولوجي لأرسطو أو هيغل. .). إن تيبولوجيا قابلة لأن تستخدَم للعلم لا يمكن أن تستخلص إلاّ من التاريخ، بعد ذلك يكون من الواجب أن نستخلص من التاريخ، من مواقع البشر الممكنة إزاء الواقع الموضوعي ـ وهي المواقع التي يحدّدها التاريخ ـ اللحظات أو الآنات التي تجتاز هذه السيرورة، وأن نجمعها في تيبولوجيا. ولكن عندئذٍ، لن تكون صفاتٌ ـ كيفاتٌ سيكولوجية وأنتروبولوجية هي المقرِّرة بل الألوان الجوهرية للمواقع الفلسفية (مثلاً: الفصل بين مثاليّة وماديّة حسب الأسس الفلسفية لكل منظومة، حسبما تعزى للكينونة الأولية على الوعي أو للوعي الأوليةُ على الكينونة). هذا، أحيانا يراه دلتاي بشكل غامض: «يجب أن تُبْسَط على الصعيد النظري العلاقاتُ الكبرى الثابتة الشكل، الموجودة بين الفرد والظروف»[٢٣]. لكن من أجل القبض على التفاعلات التي من هذه الطبيعة، ليس بتصرّف طرائقيته أيةُ وسيلة، لأنها خُلقت بالضبط لتلافي هذه المعضلات ولتغميضها أكثر باللاعقلانية.

أكثرُ جلاء أيضاً فشلُ دلتاي حين يحاول الخروج من النسبوية الأنتروبولوجية بواسطة تركيبٍ للنماذج. النماذجُ ذاتُ الأصل السيكولوجي معادةٌ إلى الفهم والشعور والإرادة. ودلتاي يحلم باتفاقٍ مشابه بين النماذج الفلسفية يتيح تنسيق هذه القوى النفسيّة في كائن إنساني واحد بعينه. لكن هذا كله، موضوعياً، يبقى حلْماً، على الأقل لأن السبب الأول لفقدان الاتساق هذا، الذي يعانيه دلتاي، ليس لا سيكولوجياً ولا أنتروبولوجيا. هذا الفقدان ناتجٌ عن التقسيم الاجتماعي للشغل في ظل الرأسمالية وبالتالي، إذا استمرت هذه في البقاء، لا يمكن أبداً أن يحُذف سيكولوجياً أو فلسفياً. إذاً هنا أيضاً، كما مراراً عند دلتاي، نحن في حضرة انعكاس ذاتي ومثالي مشوّه لمعضلةٍ جذورُها في الحياة. وبالواقع، في التصويف الحاصل هنا، دلتاي، فكرياً، غير بريء الذمة. بالفعل، في تعيينه هذه المعضلة عيانياً، دلتاي لا يمضي من طوبولوجياه إلى تركيب فلسفي. إنه يدمّر بنفسه الأسس الأنتروبولوجية المجرّدة لتيبولوجياه الخاصة: هو نفسه يعترف بأن كل فلسفة حقيقية يجب أن تولد من وحدة الفهم والإرادة والعاطفة. من وجهة النظر هذه، يجب على دلتاي إما أن يعتبر الفلاسفة السابقين أغوالاً، كائنات شاذة، تجمّدت في أحاديتها، وإما أن ينبذ كل تيبولوجياه. لكن عندئذٍ، نظراً لمقدّماته، لا يستطيع هذا المهجر حتى أن يقوده نحو رؤية للعالم تستند إلى قواعد علمية وفلسفية متينة.

---

٢٣ ـ نفسه، ص ٢٧٢.

بالطبع ، لا نجد عنده لا هذا ولا ذاك من الطرفين الأقصيين . ولكن من الواضح تماماً أنه كثيراً ما أحسّ بأن هذه المعضلة غير قابلة لحلّ ، وبالضربة نفسها بأن قواعد فلسفته الخاصة هشة تماماً .

في عمل دلتاي ، إن عرض هذه الرؤية للعالم يقتصر على بعض التلميحات الغامضة . إذْ بعد أقنمةِ الفهم والإرادة والعاطفة في كيانات مستقلة تفعل في التاريخ ، ومعها تتوافق نماذج خاصة لرؤية العالم هي في تناقض شرس وفي نفي متبادل ، ليس ممكناً ، بدون هدم كل البناء ، تحويلها من جديد إلى عوامل محض نفسية . وبخاصةٍ من المستحيل إلغاء الوجود المستقل لمختلف الاتجاهات الفلسفية من أجل بلوغ التناسق الذي يحلم به . بوصفه مؤرخاً للفلسفة ، دلتاي لا يستطيع ، على الصعيد العلمي ، إلاّ أن يسجل نسبويّة كاملة ، صراعاً متصلاً بين رؤيات العالم ، خلاله يحصل اصطفاءً ما ، ولكن لا يحصل أيّ انفصال حاسم بين هذه الرؤيات . « النماذج الكبرى (في الفلسفة - ج . لوكاش) تنتصب مستقلة ، غير قابلة للبرهان ، غير ممكنة التدمير ، بعضها إلى جانب البعض الآخر » [٢٤] . بل ويصل دلتاي من ذلك أحياناً إلى نفي إمكان التركيب الذي يحلم به نفياً جذرياً . « مرفوضٌ لنا أن نتأمّل هذين الوجهين معاً . ليس بوسعنا أن نشاهد ضوء الحقيقة الخالص إلا في شكل شعاع « منعكس منكسر » على نحو متنوّع » [٢٥]

هكذا ينتهي عمل دلتاي على نوطةٍ من قناعةٍ ويأس . في نهاية حياته ، يعترف بأنه يحسد أحياناً ، بعمق ، أفراداً من نوع روسو أو كارلايل ، كانوا يجهلون عائق الروادع العلمية وتجرؤوا على التعبير عن اقتناعاتهم بشكل سافر . هنا أيضاً ، الثنائي - المشكل : علْم أم رؤية للعالم ، بالغ التمييز والدلالة عن إفلاس مطامح دلتاي الفلسفية . مستندةً إلى هذا الخيار المشكل ، النيوكنطية صفّت من الفلسفة العلْمية على زعمها ، كلّ معضلة لرؤ ية العالم. باسم اللاعقلانية ، فلسفة الحياة في الحقبة التالية ترمي كل علم وكل فلسفة علمية. دلتاي يمثّل صورة انتقال بين هذين الطرفين في الفلسفة البرجوازية ما قبل الأمبريالية. ليس بلا حقّ نراه ، إذْ يتحدّث عن صديقه المتوفي، الكونت يورك York ، يضيف هذه الفكرة : «وجهة نظري التاريخية أليست ريبيةً عقيمة حين أقارنها بحياة رجل كهذا الرجل؟». مع أنه، هنا أيضاً، يعلن نفسه مؤ يداً لوجهة نظر علمية (عاجزة تماماً أمام مطامحه إلى رؤ ية للعالم): «عندئذٍ وُلِدَتْ فيَّ الإرادة المصمّمة على عدم بلوغ السعادة باعتقاد لا يستطيع الصمود لامتحان الفكر»[٢٦].

من هذه الحيثيّة ، دلتاي يتميّز إذاً بوضوح كبير عن المفكرين الذين فيما بعد واصلوا وتدبّروا الاتجاهات المحويّة في عمله . أجل ، حتى عند دلتاي ، هذه القناعة لا تسير بلا أوهام . « إن مبضع

---

٢٤ - نفسه ، م ٧ ، ص ٨٦ وبعدها .

٢٥ - نفسه ، ص ٢٢٢ .

٢٦ - نفسه ، ص ٢٣١

النسبوية التاريخية ، بعد أن شرّح كل ميتافيزيقيا وكل دين ، عليه أيضاً أن يأتي بالشفاء . علينا أن نذهب إلى عمق الأشياء . يجب أن تكون الفلسفة نفسها موضوعاً للفلسفة »[٢٧] هذا الوهم للتاي هو وَهْم ليس فقط تحت الزاوية الطرائقية بل أيضاً بالنسبة الى الواقع الموضوعي : متابعوه لم ينتجوا أيّ تصوّرٍ للعالم مزوّدٍ بأسس علمية جديدة توافق ما حلم به . نفوذه الكبير ، في الإتساع والعمق على حد سواء ، أسهم من جهة في إنماء النسبويّة السيكولوجية والتاريخية ، كما وفي تقريب هذه الأخيرة من الريبيّة العدَميّة ، ومن جهة أخرى ، بواسطة أشكال من الحدسَوية واللاعقلانية متزايدة التطرّف ، في تخفيض الفلسفة إلى عرض أشباح بلا كابح وإلى خلق عسفيّ لأساطير .

إن التطور اللاحق يصفّي من عمل دلتاي كل محاولاته لأساساتٍ علمية ويضعها في سلّة النفايات . يتبنّى إيحاءاته ويستخدمها للنضال ضد الروح العلْمية . واقع أن هذه النتيجة ـ وإن كانت في تناقض مع نوايا دلتاي الذاتية ـ كانت ممكنة موضوعياً ، هو في أصل نفوذه ، الذي ، بالضربة نفسها ، يجد نفسه ذا طبيعة رجعية . بمحتوى فلسفته وبالطرائقية التي أراد تأسيسها ، دلتاي على صلة واهية تماماً بالفاشستية . ولكن يبقى أن عواقب مذهبه ـ التي ليست بتاتاً نتيجة الصدفة ـ تجعل موضوعياً أنه ـ بصورة غير واعية وبصورة غير مباشرة ـ مهّد للنضال المكشوف الذي نجم عن ذلك ضد العقل ، ولإظلام الوعي الفلسفي في ألمانيا .

---

٢٧ ـ نفسه ، ص ٢٣٢ .

III

فلسفة الحياة قبل الحرب
(زيمل)

شكله الروحي وتكوينه يجعلان دلتاي رجلاً من طور ما ـ قبل ـ الأمبريالية . لقد اسْتَشْعَرَ وحسب ، بقوة كبيرة، المعضلات التي يضعها هذا الطور ، ثم تناولها شيئاً فشيئاً .

عند زيمل Simmel ، وهو أصغر منه بخمسة وعشرين عاماً ، الميول الفكرية لأمبريالية ما قبل الحرب تتكثّف بطريقة موسومةٍ ومباشرةٍ أكثرَ بما لا يقاس . فهو بحقّ ابنُ الحقبة الجديدة وممثّلها النموذجي .

مهما يكن من أمر ، كما عند دلتاي ، نقطةُ انطلاقه الفلسفية هي كنط والوضعوية . ولكنها عند زيمل وضعويّةُ عصرٍ بات متقدماً ، ولم تعد هي كونت أو تين Taine أو بكل Buckle ، كما كانت عند دلتاي .

زيمل يتلقّى بقوّة بالغة تأثيرَ نيتشه . لقد ترعرع في النضال ضد العواقب الفلسفية والاجتماعية للمادية التاريخية . فكره ينكشف من النظرة الأولى عن توازٍ عفويّ مع البراغماتية الأنجلو ـ أميركية ويدخل تدريجياً في قرابةٍ مع الاتجاهات البرغسونية . كنطيّته ذاتُ صبغة مختلفة ، أكثر أمبريالية : إنه ذاتوي بعزم وحزم . بالنسبة لزيمل ، واقعية العالم الخارجي الموضوعية كفّت تماماً عن أن تكون معضلة .

بالعكس : نظريته في المعرفة موجّهة بشكل رئيسي نحو نضال ضارٍ ضدّ أي نوع من انعكاس ، من نسخ في الفكر للواقع كما هو فعلياً . هكذا فهو ، بصدد المعرفة التاريخية ، يعلن أنها « ليست محض

نسخ ، إنها فاعلية فكرية ، من مادّتها . . . تصنع شيئاً ليست هذه المادةُ ، بذاتها ، بعدُ إيّاه»[٢٨]. نرى جيداً جداً كيف ، مع قاعدة مثالية وتحت النفوذ المهيمن الذي يمارسه المنطق الصوري ، كيف النقدُ اليميني ضد الشكل الميكانويّ المحدود الضيّق لنظرية الانعكاس يُفضي بالضرورة الى ذاتوية فلسفة الحياة. مِثل كثير من المثاليين الحديثين ، يرى زيمل جيداً أن نظرية الانعكاس الميكانوية كما تُقدَّم في المادية القديمة هي عاجزةٌ عن حلّ معضلات العالم الموضوعي المعقّدة حلاً مُرْضياً . ولكنْ ، كما عند العديد من المثاليين الحديثين ، إنّ هذه الرؤ ية الصحيحة بذاتها تقوده الى نفي إمكان ـ معرفة بل ووجود العالم الخارجي. مع هذا الفرق، ألا وهو أن هذا النفي عند زيمل أشدُّ قطْعاً بكثير منه عند معظم سابقيه او معاصريه. سبب ذلك اعتناقه فلسفة الحياة التي تسمح له بأن ينفي جذرياً كل واقع موضوعي مستقل عن الذات ، مع معارضته الانسانَ بعالم خارجي موضوعي ـ زائف ، لأن الحياة تحضر هنا بالنسبة له بوصفها وساطة واقعية: «الحياة تبدو هي الموضوعية الاكثر خارجية التي بوصفنا ذواتاً نفسية نستطيع بلوغَها بشكل مباشر، هي تَموضع الذات الأوسع والأصلب. الحياة تعطينا هذا الموقع المتوسّط بين الأنا والفكرة، الذات والموضوع ، الشخص والكوسموس»[٢٩]. بالتالي وباسم «طريق ثالث» تُقدِّمه فلسفةُ الحياة ، يرفض السؤ ال الغنوزيولوجي الوحيد الموضوع بشكل واضح دقيق وصحيح: أولوية الكينونة ام أولوية الوعي؟ ينبغي، حسب رأيه، تعديل السؤ ال كما يلي: «هل الوعي تابع للحياة ام الحياة تابعة للوعي ؟ بالفعل أليست الحياة هذا الكائن الواقع بين الوعي والكائن بوجه عام؟ . . . الحياة هي المفهوم والواقع الفعلي المتفوّقان على الوعي. هذا الأخير، على كل حال، هو حياة »[٣٠]. الـ «حياة» اذاً معلَنةٌ حداً ثالثاً في مواجه الكينونة والوعي، مع أنَّ ـ غنوزيولوجياً ـ الحياةَ الواقعية جزءٌ من الكينونة والتجربة المعاشة جزءٌ من الوعي. هكذا تجد نفسها مخلوقة هذه المملكةُ المتوسّطة ، الزائفة ـ الموضوعية ، واللاعقلانية ، التي ليس فقط تتيح بل أيضاً تشترط غلبةً للذاتية بغير حدود.

هكذا تتشكّل منظومة زيمل ، زيمل لا يقرّ بعد الآن بعالم موضوعي حقيقي، بل فقط بمختلف أشكال موقف حيوي إزاء الواقع (معرفة ، فن، دين ، حبّ حسّي، الخ) يُنتج كلٌّ منها عالمه الخاص من موضوعات: «إن دخول بعض قوى النفس واندفاعاتها الأساسية في العمل يعني أنها تخلق لنفسها موضوعاً. إن معنى موضوع هذه الوظائف ـ حبّ، فن ، عاطفة دينية ـ ليس سوى معنى هذه الوظائف عينها . كل من هذه الأخيرة تدرج موضوعها في عالمها الخاص خالقةً إياه بذلك عينه كموضوعها الخاص . بالمقابل ، سيان تماماً أن تكون المحتويات التي تجد نفسها مجموعة في هذا الشكل الخاص موجودةً أصلاً عدا ذلك او ان لا تكون موجودة»[٣١]. وجهة نظر زيمل الغنوزيولوجية هذه تقدّم توازياً

٢٨ ـ زيمل ، معضلات فلسفة التاريخ ، الطبعة الثالثة ، مونيخ ـ لايبتسيغ ١٩٢٢ ، ص ٥٥ .

٢٩ ـ زيمل ، قِطع ومقالات ، مونيخ ١٩٢٣ ، ص ٦ .

٣٠ ـ نفسه ، ص ٢٦٣ .

٣١ ـ زيمل ، الدين ، فرانكفورت ـ على ـ الماين ١٩٠٦ ، ص ٣٢ .

أخّاذاً مع الحجج الإستيطيقية التي كانوا بها في حقبة امبريالية ما قبل الحرب يعارضون الطبيعانية ليتغلّبوا عليها. إن غنوزيولوجياه بوجه عام متأثّرة على نحو قويّ جداً بإستيطيقا زمنه.

هذا الموقع لزيمل تترتّب عليه نسبوية جذرية اكثر ايضاً من نسبوية دلتاي. الذين يعرضون فلسفته كثيراً جداًما يصرّحون بأن زيمل ذهب من الوضعوية الى الميتافيزيقا، اي الى تجاوزٍ للنسبوية. هذه الطريقة في البصر مغلوطة: صحيح تماماً أن زيمل يتبع تطوراً، بهذا المعنى وهو أن ألحان فلسفة الحياة الكامنةَ دوماً عنده تجد نفسها موضوعةً بوعي متزايد على الدوام في مركز فكره. ولكن في سير هذا التطور، تتوطّد نسبويته بدلاً من أن تنقص. وثمة في هذا سمة مميّزة لفلسفة الحياة بوصفها تيار الحقبة الامبريالية الرئيسي: المحاججة النسبوية لها دوماً كمحتوى جوهري تخفيض الروح العلمية، خلق مجال حر للإيمان، للدينيّة الذاتوية بلا موضوع واضح دقيق، التي تستخدم بالضبط هذه الريبية النسبوية كسلاح. اليكم شاهد طويل بدرجة كافية مأخوذ من أحد أعمال زيمل الأخيرة ويبينّ كل القوّة التي بها هذا الاتجاه النسبوي المتطرّف تجليّ بالضبط خلال المرحلة الأخيرة من تطوره.

« يجري إبراز خطوات التقدم المتزايدة الاتساع واللامحدودة التي يخطوها علمناsavoir . ولكن ينبغي ألاّ ننسى بسبب ذلك، في الطرف الأخير إن صح القول، أن أشياء كثيرة وكثيرة كنا نملكها كعلم «أكيد» تعود الى السقوط في اللايقين، لم تعد سوى خطأ معترف به الآن. رجل العصور الوسطى، او المفكّر المستنير في القرن ١٨، او عالم الطبيعة المادي في القرن ١٩، كم من الأمور كانوا يعلمون، التي هي اليوم إما مدحوضة تماماً او بالأقل موضعُ شك تماماً؟ كم من الاشياء، بين التي هي بالنسبة لنا اليوم «معرفة» لا تقبل نقاشاً، مقدّر لها عاجلاً او آجلاً نفس المصير؟ كل الموقف الذهني والعملي للكائن الانساني يجعل أنه ـ مع حبّةِ مِلْحه او بهاره ـ لا يدرك في العالم الذي يحيطبه سوى ما يوافق اقتناعا ، و، بكيفية غير مفهومة تماماً بالنسبة للأزمنة اللاحقة، يمضي بكل بساطة دون ان يراها الى جانب المراجع المضادّة مهما كانت جليّة. من أجل التنجيم والشفاءات العجائبية، والسحر والاعتقاد بالصدت الملبّاة فوراً، لم يذكروا من الأدلة « الوضعية ـ الايجابية » و« المقنِعة » أقلّ مما يُذكَر اليوم من أجل صلاح القوانين العامة للطبيعة. وفي رأيي، ليس مستحيلاً البتّة أنْ تعلِنَ القرونُ أو الألْفيات القادمة. معترفةً بأن الجوهر الصميم لكل ظاهرة مفردة هو فرادتها بلا حلّ أو تذويب التي لا تُعيد بتاتاً إلى « قوانين عامة » ـ أن تعلن هذه العموميات وسواساً لا يقلّ عن الذي نراه في بنود الايمان التي نوّهْنا إليها. إذا بدأ الناس بالتخليّ عن فكرة « الحق المطلق » ـ التي ليست هي أيضاً سوى منتج من التاريخ ـ فقد يحدث تماماً أن يصلوا من ذلك إلى الفكرة المفارقة التالية: في السيرورة المتصلة للمعرفة، إن كمية الحقائق التي جرى تبنّيها لتوّها تعادلها وتحيّدها تماماً وبدقّة كميةُ الأغلاط التي جرى التخلّص منها، تماماً كما في قطار لا يتوقّف أبداً، عددُ المعارف « الحقة » التي تصعد الدرج الأمامي مكافىء لعدد « الأوهام » التي يُلقى بها

إلى أسفل الدرج الخلفي »[٣٢].

لئن أوردنا بهذا التفصيل هذه المحاججة لزيمل ، فلكي نبينّ بوضوح الانتماء السياسي لنسبوية فلسفة الحياة . لسنا أمام ريبيّة متطرّفة تستطيع ، في بعض الظروف ، حين يميل التاريخ إلى فكّ ثقافة مجمدّة في أشكال رجعية ، أن تلعب دوراً تقدّمياً (مثلاً الإسميّة ـ أو الإسبانية ـ في العصر الوسيط ، أو ريبية مونتيني ، بيل ، ألخ . . .) . إن ريبية العصر الحديث النسبوية تقوّض مباشرةً المعرفة العلمية الموضوعية وتخلق ـ سواء كانت تلك هي نية مؤسسّيها أو لم تكن ـ مجالاً حراً للظلامية الرجعية الأكثر جموحاً ، لصوفية الانحطاط الامبريالي العدَمية . وهذا التطور يحصل بسرعة كبيرة للدرجة تبدو معها ، بالنسبة لقارىء اليوم ، وجهةُ نظر زيمل التي تؤكّد أن القوانين العامة للطبيعة سوف تظهر بعد عدّة قرون أو عدّة ألوف من السنين باطلاً مستطيراً ، لا تخلو من طابع إضحاك. إذِ الآن القارىء مُخبّر : ليس بعد قرون، بل في سنة وفاة زيمل ذاتها ، يَظهر كتاب شبنغلر، الذي فيه تَشرع فلسفةُ الحياة في تمضية وجهة النظر المذكورة في الوقائع. هذه النسبوية الحالّة هي دفاع ذاتيّ للفلسفة الإمبريالية ضدّ المادية الجدلية. هذا الاتجاه يتظاهر بشكل واضحٍ وسافر عند شبنغلر، ولكنه يُلمَس ويُكشَف سلفاً عند زيمل.

كانت معضلة الإيمان والشعور الديني والدين قد شغلت دلتاي بقوّة . ودلتاي هو أيضاً يرى في الدين نموذجاً خالداً لموقف الإنسان إزاء الواقع . ولكن لديه أيضاً الشعور بأن الأديان التاريخية ، تمثيلات اللّه كما نقلها التاريخ ، قد فقدت معناها في نظر الرجل الحديث . (من هنا تعاطفه البارز مع شلايرماخر الذي ، في شبابه ، وضع في المستوى الأول أولوية الجوّانية الدينية هذه) . زيمل ، بعزم أشدّ أيضاً منه عند دلتاي ، يفكّر أن الأديان التاريخية وأشكال الميتافيزيقا القديمة قد انهارت . لكن بالنسبة له ، شلايرماخر لاينذار بما يكفي من الجذرية نحو الجوّانية . يريد أن يحُرز للدين والميتافيزيقا استقلالاً وسيادةً مشابهين للذَيْن يسعى إلى بلوغهما إتجاهُ « الفنّ من أجل الفن » . هكذا فهو يقول بصدد الميتافيزيقا : « إنها تملك نَظْمةً بموجب مقولات لا صلة لها . . . مع مقولات المعرفة الخِبْرية الامبيريقية : إن تأويلها الميتافيزيقي للعالم هو في ما وراء الحقيقة والخطأ اللذَين يأمران التأويل العلمي والواقعي »[٣٣].

هكذا ، السلوكات الإنسانية المتنوعة تُراصَف بشكل مستقل ، خالقةً عوالم مستقلة ليس بينها أي تناقض ، كما في إستيطيقا للفن من أجل الفن ، مثلاً ، المعالجةُ الدرامية لحادث لا تُناقض معالجتَه الملحمية . « الحياة الدينية ـ يكتب زيمل ـ تخلق العالم مرةً جديدة . إنها تمثّل الوجود بأسره في لون خاص ، بحيث لا تستطيع ، بحسب فكرتها الخالصة ، أن تعاكس بتاتاً صورَ العالم المنشأة بحسب مقولات أخرى ولا أن تدخل في تناقض معها »[٣٤] . هذا التصوّر للدين ليس فقط هو التطبيق الأكثر

٣٢ ـ زيمل ، رؤية المكان ، مونيخ ـ لايبتسيغ ١٩١٨ ، ص ١٠٤ وبعدها

٣٣ ـ زيمل ، معضلات فلسفة التاريخ ، ص ١٥٣ .

٣٤ ـ زيمل ، الدين ، ص ١١ .

انسجاماً لغنوزيولوجيا زيمل على هذا الميدان ، فهو ناتج أيضاً من الفكرة التي كوّنها عن الحالة الدينية لعصره . زيمل يشاهد أنّ الرجل الحديث قد تحرّر من الأديان الوضعية ، ولكنْ أنّ الحاجات التي كان الدين يلبّيها ما زالت موجودة وهي تميل الى التأكّد .

بالطبع ، زيمل لا يرى أن أصل هذه الحاجات الدينية هي الكينونة الاجتماعية للرأسمالية التي تتجلّ تعييناتُها الجوهرية بشكل أشدّ أيضاً في مرحلة الإمبريالية : لا يقين وقلق هذه الكينونة ، كما بينّ لينين . اللون الخاص الذي تتخذه عند زيمل الحاجةُ الدينية له نفس الأصل : هذا اللاّقرار الذي يتجلى بالنسبة للشغيل بمادّية شرسة ، يظهر للمثقّف البرجوازي تحت شكل «مصعّد» ، أقل مباشريّة بكثير . التنافر المتزايد الجلاء بين كينونة العصر الإمبريالي الاجتماعية وجميع الأشكال الإيديولوجية التي أنتجتها الرأسمالية أو- طِبقاً لحاجاتها - إستعارتها عن بنى سابقة ، تتخذ بالنسبة للمثقف البرجوازي وجهَ جانوس Janus ذي الوجهين*: من جهة ، حرية كاملة ، الشعور المسكِر بأنه متروك لطاقاته وحدها ، ومن الجهة الأخرى ، شعور بعزلة يائسة . من جهة ، عطش البحث في أناه الخاص عن معايير كل عمل وكل سلوك ، ومن جهة أخرى ، عدَمية متنامية إزاء كل معيار . الحياة الفردية تفقد كل معنى ، وهنا أصل الإلحاد الديّن للعصر الحديث ، الإلحاد الديني الذي كان سلَفه اللاهوتيّ البروتستاني شلايرماخر . إذْ في هذا المنظور تمّحي جميعُ التمثيلات الدينية التقليدية ، ومع ذلك فإن الشعور الكوسميّ الذي يأخذ مكانها يحافظ على أنتروبومورفية الدين الساذجة التي كان فويرباخ قد فضحها بالشكل الأكثر فعلية .

في إمبريالية ما قبل الحرب ، إن عوامل اللاّيَقين التي تَظهر ذاتَ طبيعة محض فكرية هي التي لا تزال تحتلّ المكانَ الأوّل في إيديولوجيا المثقفين البرجوازيين . إن النشوةَ التي تعطيها الحريةُ وعاطفةَ التحرر من كل الروابط القديمة ما زالتا تؤلفان القطبَ المهيمن في ثنائية هذا الشعور الكوسمي المحسوسة في ذلك الحين أيضاً . فقط بعدما الحربُ الإمبريالية العالمية الأولى زلزلت القواعد بشكل محسوس للجميع ، فقط بعدما الأزمةُ الاقتصادية الكبرى لعام ١٩٢٩ أبادت الآمال في رؤية « التثبّت النسبي » يقيم إقامة دائمة ، فقط عندئذ أصبح قطب النيهلِسْتية اليائسة مركز تصور العالم (هايديغر) .

لهذا السبب فإن التصوّر الجديد للدين ، التصوّر الذي يدافع عنه زيمل ، يستند إلى الكينونة الدينية التي هي « شكل الحياة الحيّة بأسرها » . بالتعرّف عليه ، يستطيع الإنسان الحديث أن يلمح إمكانَ رؤية « الدين » ، وقد تحرّر من ما هويتّه ومن روابطه مع محتويات متعالية ، يصير ثانيةً أو يرتقي إلى أن

---

* جانوس : بالأصل ، أول ملك (خرافي) للاتيوم (منطقة روما) ، استقبل ساتورن (اله الزمان) المطرود من السماء ، فمنحه هذا الاله وجهين يرى بهما على الدوام الماضي والمستقبل معا . . . .

يكون شكلاً داخلياً للحياة عينها ولكل محتوياتها »[٣٥] . إذاً فعدَميّة فلسفة الحياة يجب أن تخدم كأساس لشكل من الدينية مطابق للعصر.

هذا الموقف لزيمل هو ـ من وجهة نظر محض غنوزيولوجية ـ متابعة منسجمة للميول النيو ـ كنطية. دائماً نفت النيوكنطية طابع إمكان معرفة واقع موضوعي مستقل عن الوعي ، وفي الوقت نفسه أمنّت للدين مكاناً في التصوّر الفلسفي للعالم . هذا ما يفعله زيمل كذلك . ولكنه يتخطّى تجديد ذاتوية شلاير ماخر الدينية (التجديدَ الذي أخذ مبادرتَه دلتاي) وشكلَ الدين المعتمدَ من قِبل النيوكنطيين، سواء بسواء.

اللون الخاص بزيمل يكمن، كما رأينا، من جهة، في أنه يعزل جذرياً السلوك الديني عن أية صلة بمحتوى، بينما من جهةٍ أخرى،هذا السلوك في تصوّره، يخلق كوناً خاصاً به ذا كرامة تساوي كرامة الكونات الأخرى المخلوقة هي أيضاً من قِبل الذاتية الإنسانية (كون العلم، كون الفن، كون الحب، الخ) ، ومستقلاً إزاء الكونات الأخرى. من جراء ذلك، ترفد فلسفة زيمل وتضخم تيارَ «الإلحاد الديني» ، الذي كان شوبنهاور وخصوصاً نيتشه أوّل الذين صاغوه فلسفياً في ملامحه الجوهرية (الله مات) والذي تبدأ عواقبُهُ الإثيقية الفلسفية تظهر على نطاق أوروبا في عمل دوستو يفسكي (كيريلوف، إيفان كَرَمازوف، ألخ) والذي، فيما بعد، سيصير، في الوجودية ، معضلة مركزية لتصوّر العالَم. الإلحاد القديم، الوثيق الارتباط، في أغلب الأحيان، بالمادية الميكانوية ، كان دوماً محض نفي للشعور الديني بوجه عام. ولكن مع سير اختفاء آمال الثورة الاجتماعية التي كانت تحرِكّ الماديين الفرنسيين، وذكراهم لا تزال محسوسة عند فويرباخ ما قبل ١٨٤٨ ، يفقد هذا الإلحاد كل محتوى وكل عمق (بوشنر، الخ. . .) أو يأخذ لوناً من يأس (نيلس لين، تأليف ياكوبسين).

في ذلك العصر ، بالطبع ، كان من الممكن أن يجدوا منذ أمد طويل في الماركسية دحضَ كل هذه التصوّرات . ولكن الماركسية لم تكن تمارس أي تأثير على الفكر البرجوازي ، قبل كل شيء لأن جميع معضلات الإلحاد الديني لها أصلها في كيان البرجوازية الاجتماعي في العصر الرأسمالي ، بحيث أن جميع الحلول التي تتخطى الأفق البرجوازي كان عليها أن تبقى حتماً غير مفهومة لدى إيديولوجيي الطبقة البرجوازية (بل إن تبرجز الأرستقراطية والبروقراطية العماليتَين كان يمنع هذه الحلول من أن تفعل فعلاً ناجعاً في الحركات العمالية في أوروبا الوسطى والغربية) . هنا أيضاً ، رغم هذا الجهل للتصوّرات الماركسية الحقيقية المتصلة بمعضلة الدين، فإن الشكل الجديد الذي يتّخذه «الإلحاد الديني» في فلسفة الحياة يمثّل موضوعياً محاولة لوقاية المثقّفين البرجوازيين من نفوذ المادية الجدلية والتاريخية ، وبشكل خاص للقضاء بهذه الوسيلة على كل أمل في حياة غنية بالمعنى داخل الجماعة الإنسانية وفي التجاوز بالحياة

---

٣٥ ــ الثقافة الفلسفية ، لايبتسيغ ١٩١١ ، ص ٢٣٥ و ٢٣٧ .

الاجتماعية لعزلة الفرد البرجوازي ـ العزلة التي تعتبرها فلسفة الحياة ، مع انكبابها على إبراز طابعها « المأساتيّ » ، تعتبرها مع ذلك أسمى قيم الحياة المتمدّنة .

الإلحاد الديني هو إذاً نتاج عصر فيه نتائج العلم تخلع تماماً ضدّ الكنائس والأديان الرسمية أوساطاً رسمية واسعة ، وفيه الوضعيةُ الاجتماعية لهؤلاء المثقّفين أنفسهم (لا يَقين الوجود ، فقدان المنظورات العيانية في الحياة العامة والحياة الخاصة ، ألخ) كانت توقظ مع ذلك حاجةً دينية يمكن تلخيص محتواها الجوهري على النحو الآتي : حياتي الفردية هي ، بذاتها ، ومعتبرةً من وجهة نظرٍ محايثة ، عاريةً عن المعنى تماماً. العالم الخارجي لا يقدِّم لي أيّ معنى، فالمعرفة العلْمية «حرمت» الكون «من ألوهيته». معايير العمل الاجتماعي لا تفتح أيَّ منظور . أين أجد ، في هذه الشروط ، معنى حياتي ؟ ـ بالطبع ، لا تستطيع الفلسفة البرجوازية أن تعطي هنا أي جواب للفرد ، فكل ما تعمله ليس سوى أنها تلخّص إيديولوجيّاً المعضلات التي يطرحها كيانُ الرأسمالية الاجتماعي على الفرد البرجوازي في شكل ليس تحته إمكان جواب . « الجواب » اللا أدري المحض الذي تعطيه الوضعانية لا يمكن أن يَظهر مُرْضياً إلا في عصور ولشرائح اجتماعية بالنسبة لهنّ قلقُ وعبثُ الحياة في ظلّ الرأسمالية لم يصبحا بعد جَلِيَّين . والحال ، إن الطور الإمبريالي يضع في جلاء متزايد هذا القلق وهذا العبث . لذا تغدو الوضعانية باليةً بين نخبة الانتلجنتسيا البرجوازية ، ومن هنا الحاجة إلى تصور للعالم التي خرجت منها فلسفةُ الحياة والتي نأتي هذه بدورها لتأجيجها . بالطبع ، ليس أكثرَ من الوضعانية تستطيع فلسفةُ الحياة أن تعطي إجابة حقيقية . كما في ميادين أخرى ، إنها لا تُنتِج سوى تحويلٍ للاّ أدرية إلى صوفيّة ، إلى أسطورة . لا تعمل سوى تغليف «لا أدري» اللا أدريين غير المقنَّع في الأثواب اللمّاعة لميثولوجيا ذاتوية وفَرْدَوِيّة . مأثرتها الوحيدة هنا هي إذا انها تعمل بحيث تبدو الحالة السيكولوجية المحدَّدة من قبل المجتمع ـ التي وصفناها أعلاه ـ ضروريةً من وجهة النظر الفلسفية الكلية الكونية (بوضعية «الإنسان» الخالدة في الكوسموس) أو من وجهة نظر تاريخ الفلسفة (بالوضعية التاريخية الراهنة للبشرية). الحالة السيكولوجية تجد نفسها هكذا مكرَّسة من قِبل الفلسفة ومخوَّلةً الدوامَ أزلياً. من جهة أخرى، المعضلاتُ التي تضعها قيادةُ الحياة ، وخصوصاً المعضلاتُ الاخلاقية ، تجد نفسها معلَّقةً فلسفياً بصورة العالم ـ السلبية بخاصة ـ التي حُصِل عليها هكذا . عند نيتشه وأشخاص دوستويفسكي، ينجم عن ذلك، من جهة، أخلاق قوامها «كلّ شيء مُباح»، و، من جهة أخرى، هذا الاشتراط: في عالم بدون الله، أو في عالم تركه الله، الانسان يستطيع ويجب أن يصير الله. «الإلحاد الديني» يُنضج هكذا وجهي النيتشيّة الحديثة: من جهة، الأوامر القديمة للأخلاق الاجتماعية ملغاة ـ من الآن فصاعداً لا تُستبدَل بها أوامرُ جديدة، بل توضع من قِبل الفردية السيّدة. ومن جهة أخرى، الواقع الموضوعي، بخاصة واقع العالم التاريخي والاجتماعي، معتَبَرٌ عدَماً . هذان الوجهان ـ اللذان يمدّان المعضلات التي وضعها نيتشه ـ سيكونان ثقيلين بالعواقب بالنسبة للتطور التالي: إنهما يُفضيان الى «التشاؤم البطوليّ»، الى «الواقعية البطولية» لمفهمة العالم قبل ـ الفاشية

والفاشية.

عند زيمل ، يمكن أن نلاحظ من هذه الحيثية بالأحرى تخفيفاً لصرامة نيتشه والأشخاص الدوستو يفسكيين: لا ريب الفرديةُ السيّدة التي تتعبرّ في دينيّته الخالية من الله هي اعتراف بالعدم في الواقع الموضوعي، ولكنها، كما سنرى، تُفضي إلى تكييف مستمتع مع «مأساوي» الحضارة الانسانية . هنا زيمل يعبّر عن النغم الأساسي للطور الامبريالي قبل الحرب العالمية الأولى : باتوا من الآن يشعرون بأن الحياة تضع معضلات ليس لها حلّ ، ولكنْ ، في حضن هذه المعضلات ، الحياةُ محمولة تماماً ، يستطيعون أن يعطوا نفسهم وقتاً طيباً . فلسفة الحياة تعطيك الوجدان الطيّب الضروري ، «الكونفور» الفلسفي.

هنا تظهر بوضوح الجهودُ التي ينشرها زيمل ليصنع تصوراً للعالم مع النسبوية المتطرّفة للحقبة الامبريالية، ليقلب في اتجاه إيجابي اللا أدرية الحديثة ذات الشكل الصوفي . الفروق التي تفصله عن دلتاي ، والتي تناسب فرق الأجيال ، تظهر بوضوح أشدّ أيضاً في التحقّق العياني لهذه الجهود . الاقتصاد والاجتماع الحديثان لا يزالان غريبَين تماماً عن دلتاي ، في حين أن زيمل ،الذي يجعلهما مركز شواغله خلال حقبته الأولى ، سيبقى تحت نفوذهما حتى نهاية عمله. المهمة التي يُراد الآن سَوْقُها إلى نهاية جيدة هي تأويل معضلات الثقافة في العصر الأمبريالي بمعنى إيجابي فلسفياً . لهذا السبب لم يعد زيمل من هؤلاء الذين يجهلون عمداً المادية التاريخية . في هذه ، يحارب ـ بشكل بليد وسطحي للغاية ـ الماديةَ وكذلك النتائج التاريخية والاجتماعية العيانية التي تنتهي إليها . ولكنه يسعى أيضاً إلى إعطاء تأويل جديد عن الوقائع المشاهدة بمساعدة هذه الطريقة والتي تلعب في سيكولوجيا الأنتلجنتسيا دوراً في شكل ميول مناهضة للرأسمالية نحو نقد للحضارة ، إلى إدراجها في تصوّر فلسفة الحياة المثالي ، الى مصالحتها مع النظريات الامبريالية الاتفاقية عن التاريخ. من الوجهة الطرائقيّة، هذا الجهد يحصل جوهرياً تحت شكل «تعميق» الواقع الاجتماعي نفسه، القوانين الاقتصادية والاجتماعية العيانية: تُقدَّم بوصفها الشكل الظاهراتيّ الخالص لبنية «كوسميّة» كلّية، الأمر الذي يحرمها من محتواها العياني كما ومن حدّها الثوري. في مدخل مؤلفه «فلسفة المال»، يصوغ زيمل هذه المهمة بهذه المفردات: المراد «أنْ يُرَتَّبَ تحت المادية التاريخية أساسٌ تحتيٌ بحيث يحتفظ تضمين الحياة الاقتصادية في أسباب الثقافة الروحية بقيمته التعليلية، ولكن بحيثُ يُعترَف بالضبط بهذه الأشكال الاقتصادية نفسها كنتاج تقديرات وتيارات أعمق ذات شروط سيكولوجية أو حتى ميتافيزيقية»[٣٦].

هكذا تتشكّل عند زيمل فلسفةٌ واسعة عن الحضارة ، ذاتُ مفعولات متعدّدة ، وبالغةُ التأثير. هدفه مَسْك سمات العصر الحاضر النوعية ، سوسيولوجياً ، ثم إدماجها في عمليات فلسفية « أعمق » . هنا أيضاً ، زيمل يعمل بشكل ذاتوي جذرياً . ما يهمّه في الاقتصاد ، هو فقط الانعكاس الذاتي لوضعيات معيّنة دقيقة حدّدها الاقتصاد . بما أن هذه مسبّبة مباشرةً من قِبل مقولات الحياة الاقتصادية في

٣٦ ـ زيمل ، فلسفة المال، الطبعة الثالثة ، مونيخ ـ لايبتسيغ ١٩٢٠ ، ص ٨ .

قطاعها السَّطحيّ، فإن زيمل لا يهتم إلا بهذه المقولات بدون أن يقيم حساباً لتبعيّتها ولوظيفتها الاقتصادية الواقعية . هذا يقوده ـ من جراء « عمقه » بالضبط ـ قريباً جداً من اقتصاد الامبريالية المبتذَل . الأمر كذلك في السوسيولوجيا : إنه لا يتصوّر سوى الأشكال المباشرة والأكثر تجريداً للاجتماعية ويتجنّب عن قصد كل المعضلات الجدّية التي تهّم المحتوى .

في التحليل العياني لظاهرات خاصة ، زيمل تلميذ لشوبنهاور ولنيتشه . هذان ـ نيتشه بنجاح أكبر بكثير من معلّمه ـ رتّبا طريقة فلسفية جديدة بغية الدفاع عن النظام القائم . بينما ، قبلهما ، كانت أبولوجيتيقا الرأسمالية تتحدّث عن الطبيعة المتسقة في آخر تحليل ـ أو المزعومة الاتّساق ـ للرأسمالية وكانت تعتبر تناقضات وتنافرات الوجود تجلّيات سطحية ، ظاهرات خارجية وعابرة ليس أكثر ـ ، فبالنسبة للشكل الجديد الذي تتخذه الأبولوجيتيقا عند شوبنهاور وخصوصاً عند نيتشه ، إنّ طابع العالم الممزَّق والمتناقض هو أيضاً أُسّه الأخير. هذا يفضي عند شوبنهاور الى تشاؤم، فيه كلّ تنافرات العصر الحاضر الخاصة (تنافرات العالم التاريخي والاجتماعي بوجه عام) تجد نفسها مخفّضة إلى مرتبة تفاهات إزاء حماقة ماهيّة العالم . كل محاولة لتحسين عالمنا الواقعي تظهر عندئذٍ حمقاء . يؤخذ الدفاع عن العالم الموجود باسم حماقة الكوسموس . نيتشه يواصل هذا التشاؤم ويريد أن يجعله اسطورة تاريخية كبيرة . هذه الاسطورة التاريخية ، ستكون هي شوبنهاور . من جهة أخرى ، إن التأويل المتشائم لأسس الكون يقود عنده الى تأييد نشيط ل «الرأسمالية على أي حال» ، إلى إدانة كل عمل ثوري منعوت بأنه انحطاط، بأنه أخلاق للعبيد . هكذا مع شوبنهاور ونيتشه ، الأبولوجيتيقا المباشرة والدارجة للنظام الموجود يحلّ محلّها شكلٌ أعقد، غير مباشر: نوع من إعلان «أنا أو من لأنّ الأمر حماقة» أمام النظام الاجتماعي السائد*.

مواصلاً لشوبنهاور ونيتشه ، زيمل لا يحاول أبداً أن ينفي بشكل قطعي معضلات ثقافة زمنه وطابعها المتناقض . . . كما يفعل عادةً المدافعون المبتذلون . وهو لا ينفي كذلك الظاهرات ، مهما كانت قبيحة ، ولا الاتجاهات الحاضرة للامبريالية ، المعادية للثقافة . بالعكس : بالضبط على هذه النقطة يبدو ذاهباً الى قاع الأشياء ، «يعمّق» المعضلة مقدّماً طابع الحضارة الإشكالي العياني، الاجتماعي والاقتصادي، بوصفه التجليّ الظاهراتي لـِ «مأساوي الحضارة بوجه عام» الكلّي. حسب التحليل الذي يعطيه عنه زيمل، هذا المأساويّ يأتي من التعارض بين «النفس» «الروح»، بين النفس ومنتَجاتها وتموضعاتها الخاصة.

[* « أنا أؤمن بذلك لأنه محال » . قول منسوب لترتوليان (ق ٣) بل وللقديس أوغسطين (ق ٤ ـ ٥) . أيا كانت صحة اودقة النسب (أوغسطين : « أومن كي أفهم » ؛ وترتوليان : « أن يكون ابن الله قد مات وقام من بين الأموات فهذا أكيد لأنه مستحيل ») ، فهذا القول غدا شعار « الايمان » ، على الأقل عند خصومه .

الاوبولوجيتيقا القديمة (المسيحية) والجديدة (اللاعقلانية ، فلسفة الحياة) كلاهما شاهدان لانهيار عالم ، مجتمع ، نظام ، وحضارة (رق ـ رأسمالية ، امبريالية) . الثانية تقاتل ضد هذا الانهيار ، بشراسة ، هجوميا ، ضد قيام عالم جديد ، ممكن وواجب] .

عند دلتاي أيضاً ، الحضارة ، الروح الموضوعي ، كانا يظهران بوصفهما تجاوزاً للتجربة المعاشة . في هذا كانت تتجلّى تناقضات وحدود الطريقة السيكولوجية . هذه الحالة كانت تظهر بوصفها تنافياً موضوعياً للطريقة الفلسفية . أما زيمل فهو يعطي هذا التنافي بحزم موقعاً مركزياً . المعضلة المركزية في فلسفة الحياة ، التعارض بين ما هو « جامد » وما هو « حيّ » ، تظهر عندئذٍ تحت شكل عياني جديد . زيمل يعلن : «كل ما هو منتج من الروح ، كل الذي وضعته سيرورةُ الحياة المتّصلةُ خارج ذاتها بوصفه نتيجتها ، له ، مقارناً بهذا الواقع الخالق الحيّ مباشرةً ، شيءٌ ما مجمد، مكتمل قبل الأوان . الحياة بحكم ذلك دخلت في طريق مسدود . . . والحال ، ما هو ملحوظ ومرموق هو أن هذه القطعة البائسة حقاً التي لا توفّر أقل مكان لامتلاء الحياة الذاتية ، هي مع ذلك وعداه . . . ما بلغ الكمال»[٣٧] .

الروح الموضوعي له إذاً منطقه الخاص . منتجاته تَصدر من عفوية الأفراد الأكثر شخصية والأكثر صميمية، ولكنها ما أن تتشكل حتى تتبع سبلها الخاصة بها . حسب زيمل، إن التقسيمَ الرأسمالي للشغل وخصوصاً المالَ هما منتَجات من هذا النوع : «إن «طابع الصنم أو التميمة» الذي يعزوه ماركس للموضوعات الاقتصادية في عصر الانتاج السلعّي، ليس سوى نمط خاص من أنماط هذا المصير الكليّ لقَيمنا الحضارية»[٣٨] . و«تعميق» المادية التاريخية قوامه إذاً إنزال نتائجها تحت المخطّط الذي توفّره فلسفة الحياة، الذي، بهذه المناسبة، يحْضر في شكل تعارض ليس له حلّ بين الذاتية ومنتَجات الحضارة، بين النفس والروح . هذا التعارض هو، حسب زيمل ، مأساة الحضارة، مأساتها الحقيقية.

هنا الاتجاه الأساسي يظهر بوضوح بالغ : قوامه أن تُشاد كـ « مأساوي » الحضارة بوجه عام بعضُ لحظات العصر الامبريالي النوعية المتصلة بحالة الفرد (خصوصا وضعية المثقّف المرتبط بهذه الحضارة) . هذا « التعميق » يستتبع عواقب متنوّعة ولكنها مع ذلك متلاقية . يسمح ، قبل أي شيء بصرْف الانتباه عن الحالة الاقتصادية العيانية ، عن أسبابها التاريخية والاجتماعية العيانية . لا ريب أن مكاناً كبيراً يُترَك للاقتصاد وللسوسيولوجيا ولكنهما كليهما يفقدان كيانهما المستقل أو حتى موقعهما الممتاز. يظهران بالأحرى شيئاً سطحياً يجب على الرجال المتمتّعين بحسّ «العمق» أن يتجاوزوه مطلقا. مثلا، إنه لأمر ذو دلالة أنّ زيمل، مزيّفاً هكذا شخصية غوته ونيتشه، يلحّ على كونهما ظلاً حسب زعمه غيرَ مباليين إطلاقاً بجميع المعضلات الاجتماعية[٣٩] .

هكذا يمكّن هذا التعميم الفلسفي من إفساد سخط الانتلجنتسيا المناهض للرأسمالية الى سرور بالذات وغرور ونرجسيّة . بعد أن كشف كل الطابع الاشكالي ، البديهيّ الجليّ بالنسبة له ، لحضارة

---

٣٧ ـ زيمل ، قطع ومقالات ، ص ٢٦٤ .

٣٨ ـ زيمل ، الثقافة الفلسفية ، ص ٢٧٠ .

٣٩ ـ زيمل ، كمنظر وغوته ، برلين ١٩٠٦ ، ص ٥٢ و ٥٤ .

مؤسّسة على المال ، فان هذا الطابع المشكوك فيه هو ما يجده جديراً بالموافقة ، حيث يشرح : «إن محتوى الحياة الخاص يصير موضوعياً أكثر فأكثر وغير شخصّي أكثر فأكثر كي يصير القسطُ الباقي وغيرُ المشيّأ من الحياة شخصياً أكثر ، بهذا القدر ، ملْكاً لا شك فيه للأنا ، بهذا القدر »[40] . هكذا ، فالمال يسهّل « الداخلية الخالصة » ، المال يظهر ببساطة « حارس الجوّانية ، التي لا تستطيع أن تنبسط الأ في إطار يكون ملْكها الخاص». هذه الصياغة المتطرّفة تكشف أن «مأساويّ الثقافة» هو فلسفة لطفيلية أصحاب الريوع في العصر الامبريالي. (هذا النقد للحضارة المؤسَّس من قِبل زيمل سيمارس نفوذاً كبيراً وسيكون له أنصار عديدون. لنكتفِ بأن نذكر هنا راتناو) .

الكنطية المعالجة على يد زيمل في روح فلسفة الحياة تسمح ببلوغ هذا الهدف . المعالجة التي يخضع كنط لها ترمي قبل أي شيء الى استبعاد كل العناصر الثورية البرجوازية من فلسفته ، باعتبار أن التاريخ قد تجاوزها . الأخلاق الكنطية ، « حرية أفراد ذوي طبيعة متماثلة جوهريا » ، هي في نظر زيمل متناسب عادي لمفهوم الكون ، مفهومِه الفكروي والميكانويّ . مع غوته وشلايرماخر والرومانطيقية ظهرت إتيقا « واحدية »، الفرد المؤدية الى زوال كل المثل العليا الكنطية عن المساواة . مساواة البشر الاجتماعية والأخلاقية تَظهر بالتالي عنصراً حدّده العصر وحسب ، وأضحى هرماً ، من إلا ثيقا الكنطية . غرض زيمل هو التدليل ـ تماماً على طريقة السوفسطائيين ـ على أن تصوره لطابع الشخصية الواحد الأحد وحرّيتها ، اللذَين يريد أن يجعلهما الأساس الجديد للأخلاق لا يحوّل الأخلاق الى اختلاط فوضوي ونسبوي . إذْ ، كما يؤكد ، الأفراد الواحديّون سيتكاملون . بينما هو إنما فقط ـ على حد زعمه ـ يعطي عن كنط تأويلاً مطابقا للعصر الراهن ، فهو يقطع تماماً مع الاثيقا الكنطية ، التي كانت مطالبُها واشتراطاتها المجرَّدة هي الانعكاسات المفهومية للثورة الديمقراطية البرجوازية . أجل زيمل محقّ حين يشير الى طابع هذه الاثيقا المشروط تاريخياً . ولكنْ يبقى أن التجاوز التاريخي الحقيقي لكنط هو التدمير الاقتصادي الحقيقي للطبقات الذي تحقّقه الاشتراكيةُ بعد الإطاحة بالمجتمع الرأسمالي . والحال ، حين يبينّ زيمل طابع الاثيقا الكنطية المموقَع والمؤرَّخ ، فباسم المثقفين الممتازين والطفيليين في الطور الامبريالي ، باسم اثيقا أرستقراطية على منوال نيتشه ، بالنسبة لها «جمهور السوقة» غيرُجدير بأن يعتبَرمن وجهة النظر الاثيقية . الفرق الوحيد هو أن نيتشه عبّر عن هذه الارستقراطوية على المكشوف تحت شكل رجعي مناضل، في حين أن زيمل ، طبقاً لحالة المجتمع في فترة ما قبل الحرب ، يكتفي بتجاهل «السوقة» من علٍ. أمّا الوجهة الأخرى التي يتّخذها عنده تجديدُ كنط ، التذويتُ الكامل للقبْلية الكنطية ، فقد سبق أن قلنا عنها بضعَ كلمات : عند زيمل ، نحن في حضرة تراكب أو تراصف « العوالم » المتنوّعة قبْلياً ، والفلسفة هي نوعاً ما نظريةُ أجناس هذا التراكب . زيمل يحمل الى درجة أعلى أيضاً نسبويّةَ تيبولوجيا دلتاي .

---

٤٠ ـ فلسفة المال ، ص ٥٣٢ .

هذا التمزّق الى ما لا نهاية من عوالم كيانيّة تعارضه عند زيمل الوحدة الأخيرة : الحياة . (أنا أضع نفسي كما في مركز، في مفهوم الحياة. من هنا يذهب الدرب الذي يسير من جهة الى النفس والى الأنا، ومن جهة أخرى، الى الفكرة، الى الكوسموس، الى المطلق. . . الحياة تبدو هي الموضوعيّة الأكثر خارجية التي بوصفنا ذواتاً نفسية نستطيع بلوغها مباشرة، هي التموضع الأوسع والأصلب للذات . الحياة تعطينا هذا الموقع المتوسّط بين الأنا والفكرة، الذات والموضوع، الشخص والكوسموس»[٤١].

هنا ، الحياة محوَّلة من الآن الى مفهوم محض أسطوري . إنها مجرّدة من أية صلة مع البيولوجيا العلمية . وفلسفة الحياة تتقدّم خطوة أخرى في الطريق الذي يقود الى تدمير العلْم . لا شك ، نيّة زيمل الواعية - كما عند دلتاي ولكن بشكل أبرز - لا تزال هي معالجة وإصلاح العلم . ولئن كان يتعرّض للقانون والسببية، فهذا بعدُ تحت شكل محاولة لإنضاج مفهوم غنوزيولوجي للسببية الفردية. بيد أن الاتجاه المناهض للعلم واللاعقلانيّ يرتسم بوضوح أكبر بكثير منه عند دلتاي: «كل ما يمكن أن يبرهَن عليه يمكن أيضاً أن يُطعَن فيه. وحده غيرُ القابل للبرهنة غيرُ قابل للطعن»[٤٢].

الوضعية المركزية ، المحلّلة هنا آنفا ، التي تتخذها ، في فلسفة زيمل ، الحياةُ المفهومة على هذا النحو ، تسمح ب «تعميق» جديد لتنافياته عن الحضارة . ليست المسألة فقط التعارض الكوني بين تيارات الحياة والحدود المفروضة على الروح . المبدآن مُدخَلان في الـ «أنا» الحيّ: «لسنا مقسومين الى حياة غير محدودة والى حدود بشكل دقيق . إننا لا نعيش بشطر في الاتّصالية وبشطر آخر في الفردية ، اللتين تحذف كل منهما الأخرى» ، بل إن هذين المبدأين هما في صراع داخل الأنا نفسه . إن تناقض الحياة : «كونها لا تستطيع أن تجد مكانها الاّ في أشكال ، مع كونها لا تستطيع أن تجده في أشكال» ، هو المعضلة الأساسية لكلّ أنا . لهذا السبب ، حسب زيمل ، طابع الحياة الأساسي هو «كونها تتجاوز نفسها ، تتعالى على ذاتها»[٤٣]. الحياة، كل حياة، هي بآن «مزيد من حياة» ، و «أكثر من الحياة» .

هكذا فان مأساة الحضارة لا تظهر الاّ كتجلٍ ظاهراتي لطابع الحياة نفسها المتناقض في آخر تحليل . فيما يخص عصرنا ، زيمل يعبّر بهذه المفردات عن التعارض الذي كان يصوغه سابقاً فوق - الزمن : «لعله يوجد في حياتنا الراهنة بآن معاً قليل جداً من الأنا وقليل جداً من الميكانويّة . هذا ليس بعد هو الحياة الخالصة »[٤٤] . أصلا ، حين كان زيمل يحلّل مآساوي المجتمع والثقافة ، لم يكن يتقدّم الاّ حتى

---

٤١ - قطع ومقالات ، ص ٦ .

٤٢ - نفسه ، ص ٤ .

٤٣ - تصور المكان ، ص ١٩٩ وبعدها .

٤٤ - قطع ومقالات ص ١٩٩ .

النزاع المأساتي كي يوجّهه بعد ذلك نحو شكل هادىء وطفيلي. يعمل بنفس الطريقة مع معضلة طابع الحياة الفلسفي، المتناقض في آخر تحليل. اليكم، حسب دفاتره الفلسفية الصادرة بعد وفاته، تصوّره الأخير عن الحكمة: « بالنسبة للرجل العميق ، ليس هناك ، إذا نظرنا جيداً الى الأمور، سوى إمكان واحد لتحمّل الحياة: قسط ما من سطحية. فلو كان فكره يحفر كل الاندفاعات، الواجبات، التطلعات، الرغبات المتناقضة وغير القابلة للتوفيق والمصالحة، منقّبا فيهنّ بكل العمق المطلوب، لو كان يعانيهنّ ويختبرهنّ بكل الاستنفاد المطلق المطلوب، اللذين تتطلّبهما وتشترطهما طبيعتُهنّ وطبيعتُه ذاتها، لانفجَرَ بالضرورة، لأصبح مجنوناً، لفرَّ خارج الحياة .في ما بعد عمق ما هو حدّ أقصى إنّ خطوط الكيْنونة والارادة والواجب الكون تتصادم بدرجة من الجذرية ودرجة من العنف تتمزق معهما بالضرورة. فقط بمنعها من تجاوز هذا الحدّ الأدنى يمكن إبقاؤ ها على ما يكفي من التباعد لكي تكون الحياة ممكنة»[٤٥].

إن الأبولوجيتيقا غير المباشرة التي أسّسها شوبنهاور ونيتشه ـ الدفاع عن النّظمة الرأسمالية بالاعتراف بجوانبها السيئة والتشديد عليهنّ مع تشييدهنّ كتناقضات كوسمية ـ تضع هنا بيانَ إفلاس . زيمل ذو بصيرة كافية كي يرى أنّ التناقضات لا يمكن أن تُتجاوَز ، ولكنه كثيراً إيديولوجي طفيلية أصحاب الربوع الامبرياليين أكثرَ من أن يجعله طابعُ استحالة حل التناقضات يموت مأساوياً . بالعكس تماماً : الأخلاق الباطنية لفلسفته عن الحياة تقوم على التملّص عمداً من العواقب الأخيرة . خارجياً ، ينزع عنهّن حدّهنّ ، في روح من التوفيق والمصالحة . الموقف السطحيّ الذي يشترطه هنا باسم فلسفة الحياة يعرّف «كونفوراً» أخلاقياً ـ معنوياً في التفكّك الداخلي للنسبوية بالعدَميّة . اللون الزيملي للنسبوية والريبية يُدخِل هكذا عنصراً جديداً في الوعي ـ الوجدان الفلسفي الألماني : الكَلْبيّة الراضية عن ذاتها . عند زيمل نفسه ، هذا العنصر ليس بعدُ الاّ نتيجةً لطرائقيّتِه ، وانعكاساً خلقياً لوضعيّة مطامحه الى رؤية للعالم في شروط المانيا غليوم الثانـي . هذا المزيج من جذرية محض فكرية ومـن تكيّف مطلـق ، على الصـعيد العملي ، مع ظروف لا يمكن أن تصمد لنقد جدّي ، له كنتيجة ، تقـويضُ كل قوة أو مروءة فلسـفية شخصية حتى عند رجال ممتلئين روحاً وموهبةً ، أمثال زيمل . ثمة هنا قرينة عامة للعصر : على الصعيد الاجتماعي ، يعتقدون أنفسَهم في وضعية «أمن» (خيالي) مع فكر وحساسية لم يعد بالنسبة لهما ثمة شيء مطلق ، ثمة موضوع واحد موضوعي فعلاً . تلك وضعية «الجوّانية المحمية بواسطة القوة» ، كما عرّفها توماس مان بروحٍ وذكاء . كلبية زيمل غير الارادية تشتد عند شبنغلر ، تصير تَرَفيّةً خفيفة رُفِعت الى مستوى طرائقية ، وتمدّ هكذا عملَها المدمّر والمذوِّب الى الروح العلْمية .ومن هنا يقود التطوّر بسرعة حتى الفاشيّة . زيمل نفسه، شأنه شأن دلتاي ، لم يهيّء مباشرة هذا التدهور للنزاهة العلمية في الفلسفة

---

٤٥ ـ نفسه ، ص ١٥ وبعدها .

لصالح قيام لعبة كلبية مع أساطير أنتجها الخيال عسفيا . ولكن يبقى أنه يدفع هذه اللعبة بحذاقات فكرية حتى تسويات واعية وأحياناً كلبية بصراحة . ومن جراء ذلك ، فان سيرورة التفسّخ تظهر وقد بلغت عنده مرحلةً أكثر تقدّماً بكثير منها عند دلتاي .

IV

الحرب وما بعد الحرب
(شبنغلر)

عند نشوب الحرب الامبريالية الأولى ، هذا الخط الذي تسلكه فلسفة الحياة في تطورها يجد نفسه مقطوعاً بشراسة . يومَ إعلان الحرب ، جميع المثقّفين الألمان تقريباً « عدلّوا طريقة نظرهم » . الناطقون بلسان فلسفة الحياة ، متأمّلين وقانعين ، يلزمون الصمت(كسائر الفلاسفة الرسميين أو شبه الرسميين) . نرى حينئذٍ ظهور صحافة فلسفية نازعة الى تبرير العدوان الامبريالي ومرامي الاستيلاء العالمي لألمانيا غليوم الثاني .

بالطبع ، لقد شاركت فلسفة الحياة هي أيضاً في هذا الانعطاف العام . مهما سطحيةً كانت منتَجاتُ الحرب هذه ، مهما كان ضعفُها وتفاهتُها من وجهة النظر الفلسفية ، فهي مع ذلك هامّة من جرّاء كونها تدشّن مرحلةً جديدة في الفلسفة الألمانية للحياة . من البديهيّ أن التعارض الأساسي القديم : «حياة» ضدّ «تحجّر»، ضد «ما هو ميت»، مُبقى، ولكن يوضَع فيه محتوى جديد، محتوى من الراهن. الآن، ما هو حيّ، هو الكينونة الألمانية»، التي يجب «أن تجلب الشفاء للعالم»، في حين ان الطابع الطبيعي للشعوب الأخرى (وخصوصاً للديمقراطيات الغربية ، أنكلترة بخاصة) هو كونها ميتة وجامدة . - إن شعارات هذا الأدب الصحافيّ لم تلبث أن سقطت في النسيان . الأزمة التي أثارتها الهزيمة دفنت تحت خرائبها كل هذه الثرثرة . يبقى رغم ذلك بشكل مرئيّ أن هذا الأدب الصحافي ، العديم القيمة فلسفياً ، يمهّد على نحو لا يمكن إهماله للانعطاف الحاسم الثاني لفلسفة الحياة ، لتوجّهها نحو الفاشية .

على الصعيد النظري ، هذه الصحافة الفلسفية المحرّضة على الحرب والمناصرة للامبريالية العدوانية ، تُقدّم قليلاً من العناصر المهمّة . على سبيل المثال ، سنذكر فقط الكراسة عن الحرب لِـ ماكس شيلر Max Scheler ، الذي سيكون علينا أن نفحص فلسفته فيما بعد . في هذا النصّ ، بهدف إسقاط حظوة كل تأويل اقتصادي للحرب، يُلحّ شيلر بمنتهى القوة على «الجذر الحيوي» الذي ترسله الحرب عميقاً في الطبيعة الانسانية نفسها. بهذا الأسلوب، تنوجد الموافقة على الحرب مؤسَّسة، بطريقة نيتشه، على فلسفة الحياة. «إن جذر الحرب الواقعيّ هو أن النزوعَ إلى الارتقاء نحو درجات أعلى، الى النموّ عضوياً والى الانبساط، ملازم. . . لكل حياة. . . . إن كل ما هو ميت، ميكانيكي، لا يسعى إلاّ الى «الإبقاء» على ذاته. . . في حين أن الحياة تنمو أو تنحدر» (٤٦).

إن صحافة الحرب التي أنتجتها فلسفةُ الحياة ما لبثت ـ للرؤية الأولى ـ أن اختفت دون أن تخلّف أثراً . هذا لا يقلّل من كونها تمثّل منعطفاً حاسماً في تطوّر فلسفة الحياة . بيد أن مخرج الحرب الفاجع لم يكن السبب الوحيد . إن الحرب الامبريالية الأولى قد أدّت أيضاً إلى انتصار الاشتراكية الكبير الأول ، التاريخي والدائم . هذا الانتصار يسبّب تغيراً أساسياً في فلسفة الحياة . إستطعنا أن نرى عند نيتشه الاشتراكية تصير الخصمَ الرئيسي ، الذي ضدّه تُوجّه الفلسفةُ اللاعقلانية أقسى هجماتها . إستطعنا أن نلاحظ أنّ هذه المجادلة منذ ما قبل الحرب تُتابَع عند زيمل ـ أجل ، تحت شكل جديد ، مكيَّف مع الظروف (في فصل لاحق مكرّس للسوسيولوجيا الألمانية ، سنحلّل ميولاً مشابهة عند تونيز ، ماكس فيبر ، ألخ . . .) . بعد انتصار الاشتراكية في روسيا ، منذ ثورة أوكتوبر ١٩١٧ الاشتراكية العظمى ، هذا النضالُ الايديولوجي للبرجوازية الامبريالية الألمانية ، و ، معه ، فلسفةُ الحياة ، يدخلان في مرحلة جديدة .

إن المؤلّف الشهير لِـ شبنغلر، إنحدار الغرب (١٩١٩ و ١٩٢٢) ، هو الذي يبينّ بشكل أوضح من أيّ مؤلف سواه أهمية هذا التوجّه الجديد ونواتجه الأكبر على طريقة ومحتوى الفلسفة . لأنّ شبنغلر أعطى هذا الاتجاه الجديد صياغتَه الأكثر جذرية ، كان لعمله نفوذٌ بهذا الحجم وهذا الدوام . عمله يمثّل هذه المرحلة من التطور ، في الوقت نفسه الذي يمهّد فيه فعلياً ومباشرةً لفلسفة الفاشيّة .

إن مستوى شبنغلر الفلسفي أدنى بكثير من مستوى الممثّلين الرئيسيين لفلسفة الحياة الذين سبقوه . وليس على سبيل المصادفة . عبر تحليلاتنا الآنفة ، إستطعنا ملاحظة هذا الهبوط المتزايد للمستوى الفلسفي . مع سير انتقال الخصم الرئيسي الجديد ، الاشتراكية ، إلى مركز السجال ، يجد اللاعقلانيون أنفسَهم أكثر فأكثر أمام معضلةٍ يفلت محتواها الواقعي منهم تماماً ، وغالباً ما يرفضون فهمها . على نحو متزايد تختفي من مناظراتهم المعرفةُ الواقعية والعلْمية بالموضوع الذي يشغلهم وأيضاً في أغلب الحالات

٤٦ ـ شيلر ، عبقرية الحرب والحرب الألمانية ، لايبتسيغ ١٩١٥ ، ص ٤٢ .

النزاهةُ العادية ، سلامةُ القلب . والحال ، من المحتمل والمرجّح أنّ نفوذ شبنغلر العامَ مردّه هذا الانخفاض في المستوى . المرحلة الجديدة في فلسفة الحياة قوامها الجوهري في ما يلي : حتى ذلك الحين ، التخفيض النازل بالروح العلْمية ، بوسائل جزئياً نصف ـ واعية وجزئياً مقنّعة بمهارة ، لم يكن يرمي ، تاركاً بلا مساس في محتواها العلومَ الخاصة ، إلاّ الى الحصول على مجال حرّ لرؤية العالم اللاعقلانية والحدسية لفلسفة الحياة . أمّا الآن ، فالتهمة توجّه على المكشوف للروح العلمية بوجه عام ، لقدرة العقل على معالجة المسائل الهامّة التي تهمّ البشرية بأسرها معالجةً مناسبة . هذا التيار النازع عمداً إلى الانحراف عن الروح العلْمية يُدْخِلُ بالضرورة عنصراً من هواية وترف في نمط فكر وعرض ممثّليه (هذا محسوس أصلاً عند نيتشه) . أمّا شبنغلر فيجعله طرائقية ثقيلة عمداً بالعواقب للتطور اللاحق : من جراء أنه يرفض ، كما سنرى ، السببية والقوانين ، أنه يقبلها كظاهرات محض تاريخية أنتجتها عصور معيّنة ، ولكن مع إنكاره عنها أية أهلية لطرائقية العلْم والفلسفة ، وأنه يستبدل بالسببية المشابهَةَ ، فهو يجعل من اللعب بمشابهات بالغة السطحية في كثير من الأحيان سُنّةَ البحث . وبما أنه يضع في خدمة فلسفته للتاريخ كل ميادين العلْم الانساني ـ بدون أن يتساءل ما إذا كان هو نفسه يسيطر عليها فعلياً أو ما إذا كانت هي ذاتها قد أنتجت نتائج لا لبس فيها وقابلة للاستخدام فلسفياً ـ فإنه يجد نفسه في كل عمله مضطراً إلى أن يرفع إلى مرتبة طريقة ، موقفَ الهاوي المتلذّذ الذي يلعب بمضارعات والأسلوبَ القائم على تعنيف الوقائع . مقارناً بدلتاي أو حتى بزيمل ، ليس شبنغلر إذاً شيئاً أكثر من هاوٍ ترفيّ ، كثيراً ما يكون ممتلئاً بالذكاء وخفّة الروح ولكنه غالباً سطحيّ وخفيف. هذه الترفية الهاوية، على أي حال، لم تُضرّ بتاتاً بنفوذه الواسع، بما فيه على الصعيد الدولي. على العكس تماماً ، فمن هذا الموقف بالضبط تنبع صراحته الكَلْبية والتي لا رادع لها ، هذه الجرأة التي يضعها في التعميم بشكل مغامر. بالضبط من وجهة النظر هذه، يتجاوز إلى ما لا نهاية معاصريه وأقرانه (سأكتفي بأن أذكر هنا ليوبولد تسيغلر والكونت هرمان كيزرلنغ).

كل جهود شبنغلر ترمي إلى جعل التاريخ علماً كلياً . نسبوية دلتاي التاريخية ـ التي لم تكن سوى اتجاه سعى دلتاي على الدوام إلى التغلب عليه ولكنْ عبثاً ـ تصير عند شبنغلر أساس المنظومة المعلن. نيو ـ كنطيّو ما قبل الحرب (عدا زيمل ، خصوصاً فينذِلباند وريكِرت) أنضجوا غنوزيولوجيا فلسفية خاصة للعلم التاريخي ، بهدف البرهنة على أن هذا الأخير له نفس القيمة التي لعلوم الطبيعة . هذا التساوي في القيمة يترجم بواقع أن كل قانون يُستبعَد بحزم من التاريخ . الوضعانية ، في شكلها المتطرّف ، متذرّعة بالطابع الأقل صواباً ودقّة لقوانينها ، أعلنت العلومَ التاريخية علوماً من مرتبةٍ أدنى ، والعديدُ من السوسيولوجيين الوضعانيين جهدوا للبرهنة على أن التاريخ خاضع لقوانين الطبيعة اللواتي لا يتبدلْن (انظر في فصلنا : « الداروينية الاجتماعية والنظرية العرقية والفاشية » الفقرة المكرّسة لِـ غومبلوفيتس ، الخ.). في هذا الظرف المتلاقي، فِند لباند وريكرت، في غنوزيولوجيّتهما رفعا بكل بساطة إلى مرتبة قاعدة مقدّسة ممارسةَ رانكه وخلفائه الرجعية. هذا يتضمّن، من جهةٍ، إستبعاد فكرة التقدّم من التاريخ

(رانكه ضد هيغل : كل العصور قريبة من الله بقدر متساوٍ) ، ومن جهة أخرى جعل طابع جميع الحوادث وجميع الأشكال التاريخية الواحد الأحد وغير القابل للتكرار جوهرَ العلم التاريخي الحصريّ الطاردَ لما عداه . بالتأكيد إن هذا الطابع ، طابعَ الأحَديّة واللاّتكرار ، هو عنصر واقعي في بنية ونسيج التاريخ . ولكنْ أنْ ننفخ أهميّته لدرجة جعله التعيينَ الوحيد للتاريخ ، أنْ نصفّي من التاريخ كلّ قانون ، معناه تحويل التاريخ كاريكاتورياً ، تشويهه في اتجاه رجعي ، لا عَقْلنته ، حذف عقالته وقوانينه . رغم أن فندلباند وريكرت ، في فلسفتهما ، العامة ، ليسا بعدُ لا عقلانيّين واعيَين للاّعقلانية في علم التاريخ . بالفعل ، « العلاقة مع القيم » التي بواسطتها يسعى ريكرت إلى ضمان بعض العقالة للتسلسلات التاريخية لا تستطيع أن تؤسّس إلاّ موضوعية زائفة ، بشكل خاص لأن المعنى الذي يحُمَّل في الحالة العينية، في الطرائقية التاريخية للفلسفة البرجوازية، لعبارة «قيمة مؤيّدة»، والكيفية التي بها يمكن أن تحُقّق علاقةُ الظاهرة التاريخية الفريدة بهذه القيم، لهما طابع غير ثابت وذاتيّ حتماً. أما زيمل فينتسب بوعي وإرادة الى اللاعقلانية، وإنْ ما زال هو أيضاً يحاول أن يؤسس غنوزيولوجياً «سببيّةً فردية» ولم يتخلَّ بعد تماماً عن موقف يشتمل على حدّ أدنى من عقالة. شبنغلر يحوّل كل هذه العناصر بطريقة تجعل المقولات التاريخية المؤسّسة على نسبويّة ذاتويّة، تحكم وتسود بشكل مطلق، وحتّى على الرياضيات وعلوم الطبيعة.

إذاً ، ليست غنوزيولوجيا شبنغلر سوى وسيلة لإكمال وإتمام هذا النصر للنسبوية التاريخية في شكلها الأخير . هذه الغنوزيولوجيا تعمل بأسلوب بدائي للغاية ، في أشكال تنتسب الى الشعار ، مع جمل كبيرة. بكل بساطة تطبّق على التاريخ المعارضةَ التي أقامتها فلسفة الحياة بين الحياة والموت ، الحدس والعقل ، الشكل والقانون . « الشكل والقانون ، المثَل الرامز والمفهوم ، الرمز والصيغة ، لهنّ عضوُ مختلف تماماً . إن العلاقة بين الحياة والموت ، التوالد والتدمير ، هي التي تظهر هنا . الفهم ، المفهوم ، يَقتلان بالـ «معرفة» . . . أمّا الفنّان ، المؤرخ الحق ، فعنده رؤية صيرورة الأشياء »[47] . من السهل أن نلاحظ هنا كل الحميّة التي يضعها شبنغلر في تحويله ، في إخضاعه إلى تبسيط ، طرائقيةَ تاريخ ما قبل الحرب بشعارات شعبية تنادي بسيادة طريقة بصر فلسفة الحياة سيادةً مطلقة . طريقة « الحدس العبقري » اللدنية تفضي هنا إلى غنوزيولوجيا أرستقراطية هي ، من الآن وبشراسةً ، مناهضةٌ للعلم .

هذه الغنوزيولوجيا يجب أن تتيح لشبنغلر تخفيض كل معرفة بالأسباب والقوانين : « وسيلة القبض على الأشكال الميتة هي القانون الرياضي . وسيلة فهم الأشكال الحيّة هي المشابهة »[48] . بناء عليه ، شبنغلر يجعل من المشابهة ، بوصفها مقولة التاريخ المركزية ، طريقةَ مورفولوجيا كلّيةٍ ، « علمَ رموز » ، « علمَ وجوه » ، للتاريخ . غوته مؤوَّلٌ فقط بفلسفة الحياة وبالتالي مزوَّرٌ ، ونيتشه واصلٌ الآن إلى ذروة نفوذه ، هما سلَفا هذه الطريقة الجديدة المعترَف بهما من قِبل شبنغلر . مع ، بالإضافة ، قليل من برغسون

---

٤٧ ـ شبنغلر ، غروب الغرب ، الطبعة ٣٢ ، مونيخ ١٩٢٠ ، المجلد ١ ، ص ١٤٧ .

٤٨ ـ المرجع نفسه ، ص ٤ . ترجمة تازروت ، الجزء ١ ، دار غاليمار ، ص ١٦ .

الذي يبسّطه شبنغلر بنفس الجرأة التي يبسّط بها دلتاي وزيمل . في التاريخ ، ينبغي ـ يقول شبنغلر ـ الاستغناءُ عن الأسباب والنتائج ، اللواتي يدعو شبنغلر تسلسلهنّ « منطقَ المكان » ، واعتمادُ تسلسلِ المصير ، « منطقِ الزمان » [٤٩] . هكذا تجري المماثلة بين حياة لاعقلانية وتاريخ : « الحياة هي العنصر الأول والعنصر الأخير ، والحياة لا منظومة لها ولا برنامج ولا عقل . إنها موجودة لذاتها وبذاتها ، وإن النظام العميق الذي فيه تتحقّق لا يمكن إلاّ أن يُرى ويُحسّ ـ وبعد ذلك ، ربما ، يوصَف . . » [٥٠] . التاريخ معلَن هكذا علماً كلّياً ـ كونياً ، بالوقت نفسه الذي فيه يُنكَر عنه كلّ طابع علمي : « ثمة دائماً في آخر تحليل بعض التناقض في أن يريد المرء معالجة التاريخ معالجة عالِم » [٥١] .

هذه الغنوزيولوجيا المتعسّفة والسطحية ، التي فيها كلّ شيء يُعاد الى التجربة المعاشة والى الحدس ، هي الوسيلة المستخدَمة من قِبل شبنغلر لإقامة الهيمنة المطلقة للنسبوية التاريخية . كلّ شيء تاريخيٌ : عند شبنغلر ، هذا يعني أن كلّ شيء نسبيٌ تاريخياً ، نسبيٌّ بشكل خالص . في حين أن طرائقية إمبريالية ما قبل الحرب كانت تعينّ لعلوم الطبيعة وضعيّةً منفردة معزولة ، في « منطقةِ حمايةٍ من الانقراض » طبيعيةٍ للعقالة ، إن صحّ التعبير ، فإن شبنغلر ، هو ، يريد « تأرخَنَة » كل معرفة الطبيعة ، أي إخضاعها للنسبوية التاريخية . هنا أيضاً المعضلة نفسها : إعتبار الطبيعة من وجهة نظر تاريخية ، تقليص التاريخيّة الحاضرة موضوعياً في الطبيعة إلى المفهوم ، هذا ليس اختراعاً من فلسفة الحياة . إن تطوّر المجتمع وعلوم الطبيعة هو الذي أثاره . أمّا شبنغلر ، بما أنه لاعقلاني ، فهو يضع هذه المعضلة رأسها في الأسفل . عنده ، ليست القضية هي الطابع التاريخي للتطور الواقع في الطبيعة ، بل هي تذويب تاريخي ـ زائف لموضوعية كل مقولات علوم الطبيعة . بعون فلسفة الحياة ، كان لنسبوية متزايدة الجذرية و ، بالضربة نفسها ، لصوفيّة متزايدة الجرأة والجموح على الدوام ، أن يجتاحا حتماً هذه المعضلة . منذ داروين ، بل ومنذ نظريات لابلاس وكنط ، كانت معضلة تطبيق الطريقة التاريخية على الطبيعة (لنوضّحْ : في قوانينها الموضوعية) مطروحةً . كانت فلسفة الطبيعة لشيلنغ الشاب وفلسفة الطبيعة لهيغل تمثّلان محاولتين جريئتين ولكن مقادتين بوسائل لا تكفي بتاتاً لحلّها . أما شبنغلر فيقلب هذا السلاح في اتجاه فلسفة الحياة والذاتوية : إنه يتجاهل عمداً تطوّر الطبيعة التاريخي الموضوعي، وبالمقابل « يؤَرْخِنُ » معرفة الطبيعة بتحويله هذه المعرفة إلى محض وظيفة لنمط الكينونة الخاص بكل « دائرةِ حضارةٍ » . هذه « التأرخة » تحذف إذاً كلَّ استقلال للطبيعة وكلَّ قوانينها الخاصة بها ، وتطمس كذلك تماماً المعضلةَ الحقيقية : ألا وهي تاريخيةُ الطبيعةِ نفسِها ، مع حساب موضوعية قوانينها . إلاّ أنه يجب ألاّ ننسى أنّ حتى الشكلَ الكاريكاتوري تماماً الذي فيه يضع شبنغلر هذه المعضلة يحجب معضلة واقعية : كيف وبأي قَدْر يؤثّر التطوّرُ التاريخيُّ للمجتمع على اتساع معرفتنا بالطبيعة وعلى الأسلوب الذي به

٤٩ ـ الطبعة الألمانية نفسها ، ص ٩ . الترجمة الفرنسية ، ١ ، ص ١٩ .

٥٠ ـ شبنغلر ، البروسية والاشتراكية ، الألف الرابع والسبعون ، مونيخ ١٩٢٥ ! ص ٨٢ .

٥١ ـ شبنغلر ، أفول الغرب ، م ١ ، بالألمانية ص ١٣٩ ، بالفرنسية ص ١٠٤ .

نعرفها ؟ والحال إن شبنغلر يصفّي بالفكر القاعدةَ التي لا غنى عنها لوضع صحيح للمشكلة : موضوعية الطبيعة ، تطوّر القوى المنتجة في كل شكل مجتمعي ، المرحلة العلْمية والتقنية المحدّدة من قبل هذه القوى . إنه يحوّل الى مبدأ مطلق لحظةَ النسبية التاريخية لمعرفتنا بالطبيعة ، مصفّياً هكذا أيضاً حقيقةَ أن معارفنا عن الطبيعة تقترب أكثر فأكثر من واقع الطبيعة الموضوعيّ. يتجاهل عمداً التفاعل بين تطور القوى المنتجة ومعرفة الطبيعة، ويستخلص بالحدْس أشكالَ علم الطبيعة أو نتائجَه الخاصة مباشرةً من «البنية المورفولوجية» لـ«دائرة حضارة». كل هذا يسهم عنده في خلق أسطورة على قاعدةِ نسبيةٍ كل معرفة نسبيةٌ جذرية ولا تُقهَر.

في عمله هذا ، شبنغلر لا يتراجع أمام أي تأكيد ، مهما كان جسوراً . انه ، إلى حد كبير ، الى هذا الميل للمفارقات الذكية مَدينٌ بنفوذ مفاجىء على جمهور واسع . بالنسبة لشبنغلر ، العددُ ، مثلاً ، مقولة محض تاريخية . « إن عدداً بذاته لا يوجَد ولا يمكن أن يوجَد . ثمة أكوانٌ عديدة من الأعداد لأنه ثمة حضارات عديدة . نجد نموذجَ عددٍ هندياً، عربياً ، قديماً (إغريقياً ـ رومانياً) ، غربياً ، كلّ منها وحيدٌ منذ الأصل ، كلّ منها يعبّر عن تاريخ للعالم مختلف . . . يوجد بالتالي أكثرُ من رياضة واحدة» [٥٢] . شبنغلر يدفع بعيداً هذا النفي ، المنسجم حتى المُحال ، لكل موضوعية ، الى درجة يقول معها عن السببية إنها « ظاهرة غربيّة ، بالأصحّ من الـ « باروك » أي غريبة شاذة » [٥٣] .

على نحو عام ، نجد عند شبنغلر أولوية من التاريخ على الطبيعة . « هكذا فالتاريخ هو الشكل الكوسميّ الأصليّ ، والطبيعة هي الشكلُ الكوسميّ المتأخر الذي لا يمكن أن يحُقَّق إلا من قِبل إنسان مدنيّةٍ ناضجة ـ وليس العكس ، وهو الفرضية التي يميل نحوها سبق ـ ظن الفهم العلْمي لسكّان المدن » [٥٤] . ينجم عن ذلك أن كل الفيزياء العلْمية ، بما فيها موضوعها ، هي أسطورة من مدنيّة الغرب المتأخرة ـ « الفاوستيّة » . الذرّة ، سرعة الضوء ، الجاذبيّة ، هي مقولاتٌ أسطورية لِـ«الإنسان الفاوستيّ» ، كما أرواح العاصفة وشياطين الحقول كانت مقولات للطور السحْري [٥٥] . (لنتذكّرْ بهذا الصدد الآراء التي أصدرها زيمل حول النسبية التاريخية للمعرفة ، وسنرى أنّ شبنغلر إنما فقط يستخلص كلّ عواقب فلسفة الحياة لامبريالية ما قبل الحرب كي يعمّمها شعبياً) . لهذا السبب ، شبنغلر يعتبر أن الثقافة ـ الحضارة هي « الظاهرة الأصليّة لكل التواريخ الماضية والمقبلة » [٥٦] .

سبق أن رأينا أنّ الثقافة ـ الحضارة ، بالنسبة لشبنغلر ، هي الأورغانون الذي يسمح بنَسْبَنَة كل الظاهرات على نحو منسجم . ولكنْ أن يعلن ، كما يفعل الآن ، التاريخَ علْماً كلياً ـ كونياً ، هذا مآله

---

٥٢ ـ المرجع نفسه ، ص ٨٥ وبعدها .

٥٣ ـ نفسه ، ص ٥٤٩ . [في تاريخ الفن ، الـbaroque يأتي بعد الكلاسيك] .

٥٤ ـ نفسه ، ص ١٤١ .

٥٥ ـ نفسه ، ص ٣٢١ . م٢ .

٥٦ ـ نفسه ، ص ١٥١ . م١ .

حذف وحدة التاريخ . شبنغلر يساجل بهوى ضدّ تحقيب التاريخ إلى عصر قديم ، عصور وسطى ، أزمنة حديثة . يقيناً ، في العلم التاريخي ، الذي ، في معظم الأحيان ، يتجاهل عمداً القاعدةَ الواقعية والموضوعية للتاريخ بالتشكيلات الاقتصادية الكبرى : رق ، قنانة ، شغل مأجور ، صار هذا التحقيبُ قضيةً محض اتفاقية .

في الظاهر ، مساجلة شبنغلر تستهدف هذا التحقيب الاتفاقي للتاريخ العالمي . ولكنْ ليس هذا سوى ظاهر . إذْ ليس صدفةً إذا الهجماتُ التي من هذا النوع قبل شبنغلر ، سبق أن عارض تشمبرلين ، باسم النظرية العرقية ، على نحو مشابه ، هذا التحقيب) ، إذا هذه المراجعاتُ الجذرية لكل بناء التاريخ ، لا تحصل إلا حين اللاعقلانيةُ تبلغ المرحلة التي فيها تدخل في حرب ضدّ الاشتراكية . ضد المفهوم البرجوازي للتقدّم كما كان معبّراً في فلسفة التاريخ الهيغلية ولاحقاً ـ مع التفاهة التي يقتضيها ذلك ـ في السوسيولوجيا الليبرالية الانكليزية والفرنسية ، كان يمكن أن يكفي ، على طريقة رانكه ، رفعُ غياب الأفكار الى ارتفاع مبدأ وتحويلُ وجه غياب الأفكار هذا فلسفياً بمساعدة النيو ـ كنطية . ولكن حين المادية التاريخية قد بيّنت أن حقب التاريخ الكبرى توافق تشكيلات اجتماعية تتعاقب حسب بعض القوانين ، حين قد دُلِّل على أن الحتمية الاقتصادية التي تحكم تغيرّات هذه التشكيلات تقود الى شكل أعلى ، هو الاشتراكية ، حينئذٍ تغيرّت الحالة تماماً بالنسبة لمنظّري التاريخ البرجوازيين . تشمبرلين وشبنغلر إنّما استخلصا بالأسلوب الأكثر انسجاماً النتائج الناجمة عن هذه الحالة : فكرة التقدم التاريخي لا يمكن أن تكافَح بشكل فعّال إلاّ إذا نُفيت وحدة وتَعيّنية سير التاريخ ، تطوّر البشرية بوجه عام . (مهما توجّهت المساجلةُ ، سطحياً ، ضد مخطّط الثلاثيّة المدرسّي ، مهما ذكرت كحجّةٍ ، اكتشافَ بعض الثقافات ـ الحضارات الشرقية ، التي ، بالفعل ، كان وجودُها مجهولاً حتى ذلك الحين ، فإن تلك ليست سوى مناوشات هدفها الخداع . فالمادية التاريخية قادرة على تفسير تطوّر هذه المدنيّات بالاقتصاد وعلى إضاءة حركة المحتوى ـ أجل البالغة التعقيد ـ التي تقود من الشيوعية البدائية الى الاشتراكية) .

من وجهة النظر الطرائقية ، التصوّر الشبنغلري للثقافة كـ « ظاهرة أصلية » معناه أن هناك عدداً من الثقافات المختلفة كيفاً وأنّ كلاً منهنّ تتبع من جميع الحيثيات تطوراً هو ملْك لها وحدها . نرى هنا بوضوح مفهومَ النموذج الدِلتيّ يتحوّل الى أسطورة . الطابع النسبويّ بالأساس للجهاز المفهومي التيبولوجي عند دلتاي يجد نفسه مشدّداً أكثر أيضاً ، إن أمكن . دلتاي كان يحلم بتركيب فلسفي يكون دورُه تجاوز نسبوية المذهب التيبولوجي الجامدة . شبنغلر يُنجز هذا الحلم : بالنسبة له ، تيبولوجيا الحضارات تُقدّم الوسيلة الوحيدة لمعرفتها حتى في أسسها الأخيرة . هذا التجذير القائم على دفع لحظة النسبوية في التيبولوجيا الى الحدّ الأقصى هو أيضاً النقطة التي فيها تتحوّل هذه الأخيرة الى أسطورة . عند دلتاي (وبشكل أبرز أيضاً عند فيبر Weber ، مثلاً) كانت التيبولوجيا أداةً مساعدة للمعرفة التاريخية التي كانت قيمتُها لا تتحقّق إلاّ في تفسير الواقع التاريخي . شبنغلر ، إذ يدعو نماذجه « ظاهرات أصليّة » ، فإنه يفعل أكثر من إدخال

تجديد في المفردات : إنه يعلن « بنيةَ » كل حضارة أساساً واقعياً لكل من التجليّات الظاهراتية لمحتواها كما لشكلها ، لبنيتها كما لديناميكيّتها . البناء العلْمي المساعِد تحوّل الى أساس واقعيّ ، ولكنْ أساس واقعي لا عقلانيّ عمداً ، ويُدرَك فقط بطريق الحدْس .

ينتج من ذلك أوتوماتيكياً أن هذه « الأشكال » التي تؤلّف كُلاً مغلقاً هي بالضرورة « مونادات * بلا نوافذ » : كل من هذه الأشكال لا يمكن أن يُدرَك حدْسياً وأن يوصَف إلاّ داخلَ الواقع الجوهري الخاص به . (هنا ، نظريةُ التاريخ لفندلباند وريكرت ، طريقةُ الفَرْدَنَة ، تتبدّل إلى أسطورة) . ولكن شبنغلر ـ رأينا ذلك ـ لا ينوي البقاء عند الوصف البسيط لِـ « أشكاله » الوحيدة والمفردة . بعد أن رصفها بحيث يطرد كلٌ منها سواه ، يريد مع ذلك أن يكتشف بينها تسلسلات . ولكن من الواضح أن هذه الترابطات لا يمكن بتاتاً أن تكون ذات طابع علمي . لتستير هذا العُسر ، يذهب شبنغلر باحثاً في أسوأ التقاليد المناهضة ـ للعلم للرومانطيقية عن مقولة هي أيضاً لاعقلانية وحدْسية : ظاهرات الثقافاتِ المختلفة لا يمكن أن تقارَن إلا بواسطة المشابهة . مثلاً ، الهندسة الإقليدية بوصفها ظاهرةً من الحضارة القديمة يمكن أن تقارَن مع الهندسة غير ـ الإقليدية بوصفها ظاهرة من الحضارة الغربيّة . « مورفولوجيا » التاريخ تحدّد في تطور كل مدنيّة بعض المراحل التي تتكرّر بالضرورة : « كل مدنيّة تجتاز أعمار الفرد الإنساني المختلفة . كل مدنيّة لها طفولتها ، شبابها ، رجولتها ، وشيخوختها » (٥٧) .

نظراً إلى أن هذا التطور ، حسب شبنغلر ، في كل ثقافة ، يحصل حسب ضرورة جبْرية ، تنتج من ذلك مقولةٌ جديدة ، ذات أهمية حاسمة بالنسبة له: « إني أدعو متعاصرَتين أو متزامنتين واقعتين تاريخيّتين تتظاهران كلٌ منهما في حضارتها ، تماماً في نفس الوضعية ـ النسبية ـ ولهما بالتالي معنى متوافق تماماً » (٥٨) . هكذا ، فأرخميلس وغاوس Gauss ، بوليغنوت ورمبراندت ، الخ . . ، « متزامنان » . اللوحة المبتذلة القديمة عن مختلف أعمار الحضارة ـ التي كانت قبل ظهور المادية التاريخية تحوي على الأقل ، عند فيكو ، هردر ، هيغل ، الشعورَ بحتميةٍ في مراحل نهوض وانحدار الأشكال المجتمعيّة ـ تجد نفسها هكذا محوّلةً على يد شبنغلر إلى لعب ـ تارةً ذكيٍ خفيف الروح ، وتارةً باطلٍ وحسب ـ بمشابهات لا أساس لها . هذا التصوّر أخذ مع ذلك أهمية كبيرة فيما بعد ، خصوصاً بنفي الوحدة في تطوّر الجنس البشري ، النفي الذي أضحى ـ بالحقيقة تحت تأثير تشمبرلين أكثر منه تحت تأثير شبنغلر ـ عقيدةً في التصوّر الفاشستي . عدا ذلك ، هذا النفي يسمح بمكافحة التقدّم التاريخي بوسائل جديدة ودعاية فعّالة . رأينا أن فلسفة الحياة لما قبل الحرب كانت قد ساهمت بنشاط بالغ في نضال الريبية الرجعية ضد فكرة التقدّم .

---

*[مرناد monade جوهر فرد روحي ، المونادات قوام الاشياء المادية والروحية . . . حسب فلسفة لايبنتس ، مذهب المونادولوجيا].

٥٧ ـ نفسه ، ص ١٥٤ .

٥٨ ـ نفسه ، ص ١٦١ .

إنّ مفارقات شبنغلر ، الأصلية في شكلها ، ولكن المكرورة المبتذلة في محتواها ، إنْ هي إلاّ تستخلص نتائج هذه الواقعة . سبق أن ميّزنا في النضال الذي يخوضه شبنغلر ضد هذا الخصم الرئيسي الذي هو الاشتراكية الأساسَ الاجتماعي الذي ينتج هذه المرحلة الأكثر تقدماً في النفي اللاعقلاني لكل تقدّم تاريخي . في المقام الثالث ، إن نظرية « أشكال » مختلف الحضارات تقود الى وحدانية لدوائر الحضارة : عند شبنغلر، النزوع ـ المشتقّ من اللاعقلانية ومن فلسفة الحياة ـ الى تحويل الدوائر الحضارية أنتروبومورفياً لا يقتصر على تحميلها نمواً وهرماً، بل هي أيضاً تعطى البنية السيكولوجية الصميميّة لبشر (لمثقفي) الطور الامبريالي: إنها «تعيش» على الطريقة الوحدانية . الى هنا، لم تكن هذه الوحدانية، بوصفها شكلَ حساسيةٍ خاصاً بالمراتب الطفيلية في الطور الامبريالي، تتعبّر بشكل سافر إلاّ في سيكولوجيا الأدب المنحطّ للعصر. كانت تهيمن، كما رأينا، على غنوزيولوجيا معظم ممثّلي فلسفة الحياة ، ولكن كان ذلك دوماً تقريباً في أشكال غيرِ مقرّ بها ، مخفيّةٍ وراء زائف ـ موضوعيّةٍ أسطورية .

الآن إذ يعطي شبنغلر هذه « الأشكال » على المكشوف زائفَ ـ موضوعية أسطورية ، فإن هذه السمات ـ العلاقة الوحدانية مع العالم ـ تنبسط هي أيضاً في وضح النهار . كل دائرة حضارة لا تستطيع ، بحكم التعريف ، حيازة تجربة معاشة إلا عن ذاتها . بين مختلف الدوائر الحضارية ، لا يمكن أن يوجد أيّ جسر يتيح تفاهماً متبادلاً أياً كان . ولئن كان مهماً أن نحدّد البنية الداخلية لِـ « أشكال » شبنغلر ، فليس لأن المحتوى التاريخي الداخلي للأساطير الامبريالية يجد نفسه هكذا في جلاء ، بل بالدرجة الأولى لأن هذه « الأشكال » تزعم أنها تُرجع أخيراً إلى وضح النهار تسلسلاتٍ قديمةً عريقة ، مدفونة تحت ثوافل التاريخ ، بينما بالواقع هي ليست شيئاً آخر سوى إسقاط سيكولوجيا مثقّفي الحقبة الامبريالية الطفيليين في واقع مزعوم التاريخية ومكيّف وفق هذا الزعم . (لا فائدة من التعليق بالتفصيل على واقع أن طريقة الإسقاط هذه مستوحاة من نيتشه ، وأيضاً من ماخ وآفيناريوس) .

هذه المشاهدة هي كذلك ذاتُ أهمية كبيرة فيما يتصل بالتطوّر اللاحق : الطبيعة الوحدانية لِـ « الأشكال التاريخية » هي الموديل الطرائقي الذي تستلهمه نظريّةُ الفاشست العرقية . الأساس « الفلسفي » للأمر الفاشّي القاضي بلاإنسانيةٍ بربريةٍ إزاء أعضاء عرق آخر ، هو بالضبط هذه البنية الوحدانية للعروق . فالعروق تتواجه ، غريبةً ، عدائيةً ، منغلقةً بعضها عن بعض ، منعزلةً ، مثل دوائر حضارة شبنغلر . أجل ، سنرى أن النظرية العرقية مع غوبينو ، وأكثر أيضاً مع تشمبرلين ، قد وصلت الى هذه المرحلة بشكل مستقل . ولقد رأينا سابقاً أن نيتشه ، من هذه الحيثية ، هو أيضاً ، كان قد وصل بعيداً جداً . ولكن هذا لا يخفّض في شيء أهميةَ واقع أن فلسفة الحياة تُفضي الى نفس النقطة . شبنغلر يظهر لنا هكذا بوصفه تحقّق نوازع نيتشه المناهضة للإنسانوية . من جهة أخرى ، نلاحظ التطور المتوازي توازياً عميقاً ، تطوّر مختلف تيارات الفلسفة الرجعية للامبريالية ، والذي يجعل أن هذه التيارات تلتقي جميعاً في الإعداد الايديولوجي لأفكار وأفعال هتلر وروزنبرغ البربرية .

من البدهي الجليّ أيضاً أن الذين شادوا هذه الأسطورة التاريخية الوحدانية واللاعقلانية كانوا يسعون جوهرياً الى الدفاع عن ذواتهم ضد المنظور الاشتراكي في تطوّر المجتمع . نيتشه ، الذي كان أوّل من شرع بهذه المعركة الفلسفية ، كان بعدُ له أن يقدّم التاريخ - الذي يشكّل كلاً في نظره - بوصفه سقوطاً فيه الأسيادُ والعوام يتقاتلون على دور الرئاسة . لذا كان عليه أن يضع علامة التشديد على هذه النقطة : بجميع الوسائل ، إيقاظ « إرادة القوة » عند الأسياد ، كي ، في المستقبل ، تنتهي المعركة التي يخوضونها بهزيمة الاشتراكية . آمال شبنغلر ، بالمقابل ، أقلّ حجماً بكثير من آمال نيتشه . نَظْمته مصنوعة للعزاء أكثر مما لشحذ العزائم ، هي أفيون أكثر من كونها حافزاً ومحرّضاً : إن حياةَ الدوائر الحضارية ، الجاريةَ في حلقةٍ ، قد أنتجت - كما يقول - دائماً نفس الأخطار ، من نوع خطر عصرنا : التهديد الذي تسلّطه البروليتاريا على الرأسمالية . ولكن ، في كل دائرة حضارية ، جرى تلافي هذا الخطر ، كل الحضارات ماتت موتها « الطبيعي » ، أي بالشيخوخة ، حيث كانت تجمّدت في مدنيّات civilisations * . لماذا يكون الأمر على نحو آخر فيما يخص الحضارة الفاوستيّة للرأسمالية ؟ أليس لدينا المورفولوجيا المؤسسة على المشابهة والحدس ؟ وهذه المورفولوجيا تبينّ أن المصير ، في مستقبل قريب جداً ، سيأتي بهيمنة « القياصرة » césars (أي الرأسماليين الاحتكاريين) . كون هذه السيطرة ستدشّن أفول الحضارة لا يهمّ الرأسماليين ، ولا المثقفين الطفيليين : ستدبّر أمرنا هذه المرة أيضاً : بعدَنا الطوفان ، ذلك موّال شبنغلر ، نشيده المعزّي - والفعّال .

التأثير الناجع تماماً لعمل شبنغلر مردّه أيضاً عواقبُ منظومة تمركز كل شيء على التعارض المزعوم بين ثقافة Culture ومدنيّة Civilisation . منذ أمد طويل كان هذا التعارض يلعب دوراً كبيراً في فلسفة التاريخ الرجعية في ألمانيا . النضال الايديولوجي ضد التحويل الديمقراطي لألمانيا يجري تحت راية هذا التعارض ، إذْ يُقصَد بـ « المدنية » جميع الجوانب السيئة للرأسمالية ، وبالدرجة الأولى الديموقراطية الغربية ، التي تعارضها الآن « الثقافة » أو « الحضارة » culture الأصلية المحلية ، العضوية ، الألمانية حقاً . على هذه النقطة ، يجرّي تيّارات البروسويّة الرجعية ويسكبها في شكل جديد ، قوامه مفارقات حذقة . بدورها ، معضلةُ المدنية موجّهةٌ في اتجاه فلسفة الحياة : إنها معضلة الموت بالتعارض مع الحياة المزدهرة ، مع الثقافة - الحضارة . تلك هي المسألة التي يضعها انحدار الغرب : « كل ثقافة لها مدنيّتها الخاصة بها . . . المدنيّة هي المصير المحتوم لثقافة من الثقافات . . . المدنية ، تلك هي الحالات القصوى و الأكثر اصطناعاً التي يستطيع بلوغَها نوعٌ إنساني أعلى . هذه الحالات نتيجة - خاتمة : إنها

[* الألمان - جماعة فلسفة الحياة - أقاموا (كما سنرى) ثنائية وتعارض culture (ثقافة - حضارة) - civilisation (حضارة - مدنية) - بخصوص المصطلحات واختلافها بين لغة وأخرى ، نكتفي بالاشارة الى ان kulturkampf بسمارك ضد الكنيسة الكاثوليكية يترجمه الفرنسيون (بحق) « كفاح من أجل الحضارة » — civilisation بدلا من culture - والى أن culture الاوروبية تعني اولا الزراعة ، ويمكن أن تكون عربيا « حضارة »] .

الذي صار ، مُعْقِباً الصيرورة ، الموتُ تالياً الحياة ، التحجرّ خالفاً الانبساط . إنها نهاية ، لا ردّ لها ، بل إليها وُصِل دوماً بموجب ضرورة بالغة العمق » (٥٩) .

هكذا ، فالجواب الذي يعطيه شبنغلر عن هذه المسألة يستوحي الرجعية البروسية . هذا الجواب ، الذي لا يلمح كمنظور سوى التصلّب الذي لا مفرّ منه ، يبدو للوهلة الأولى يائساً . بالواقع ، كما في الماضي نقدُ الثقافة المتشائم عند نيتشه ، هذا نشيدُ عزاء مكرّسٌ للرجعية الأشدّ فتكاً . إذْ أنه يسمح بالتأكيد مرةً أخرى على أنّ العصر الحاضر ليس ثورياً ، فهو لا يهدّد بقلب الرجعية البروسية . على العكس تماماً : « يُبرهَن » على المنظور المحتوم لتوطّد للرجعية . فبالنسبة لشبنغلر، الشكلُ المهيمن للمدنية هو القيصروية césarisme . هذه الأخيرة هي النمطُ العديمُ الشكل لهيمنة كلِّ ثقافة تُنازِع ، أي كلّ مدنيّة . الشعب يتحوّل إلى فلاليح fellahs عليهم يقيم القياصرة سيطرتهم ، التي بها « التاريخ يعود إلى غياب التاريخ ، يلاقي ثانيةً الإيقاع البدائي للأعمار الأولى » (٦٠) . إذاً : هيمنة جبْرية ، لا مفرّ منها ولا نقاش فيها ، لرأسمالية المونوبولات على جمهور الفلاليح (البروليتاريين) الذي لا شكل له ولا قوام ، ـ ذلك هو ، حسب شبنغلر ، المنظور المعروض للغرب ، في العصر الحاضر .

هذا المنظور السارّ للرجعية إلى هذه الدرجة ، والناتج عن تحليل متشائم لمصير عصرنا ، شبنغلر عبّر عنه عيانياً في مؤلف خاص ، ذي أهمية كبيرة بالنسبة للأيديولوجيا الفاشيّة : البروسيويّة والاشتراكية . الفكرة « المورفولوجية » التي تخدمه كأساسٍ تؤيَّد في المفردات ـ الحدود التالية : حسب شبنغلر ، كل مدنيّة لها إشتراكيتها (المدرسة الرواقية ، البوذيّة ، الخ . . واشتراكيةُ العصر الراهن التي هي الشكل الفاوستيّ لهذه الظاهرة) . ولكن هَوَس المشابهات الشبنغلري لا يشبع بهذا التعميم . يلزمه أيضاً إكتشاف الاشتراكية « الحقيقية » : إنها البروسيوية ، نماذج الضابط والموظّف والعامل . خصم هذه « الاشتراكية » ليس الرأسمالية ، بل انكلترة (٦١) . (شبنغلر يَبسط هنا الأفكار المحويّة في كراسة شيلر عن الحرب وفي مؤلّف زومبارت : **التجار والأبطال**) . البروسيون والأنجليز يمثّلون نموذَجين إثنين كبيرين في تطوّر الحضارة . هذان هما « أمران قاطعان أخلاقيّان من طبيعة متعارضة ، مشتقّان من روح الفايكنغ ومن روح رهبنة الفرسان التوتونيين . الأوّلون كانوا يحملون في نفسهم الفكرةَ الجرمانية ، الآخرون كانوا **يُحسّونها فوقهم : إستقلالٌ شخصّي وإشتراكٌ أو جماعةٌ فوق الشخص** . اليوم ، يُدعَيان فردوية واشتراكية ». كارل ماركس والاشتراكية العمالية لم يفعلا سوى إلقاء الغموض والاختلاط على هذه المسألة ، والمنطق المحتوم للتاريخ يرميهما جانباً . النصر سيكون حليف « الاشتراكية البروسية » ، هذه الاشتراكية التي أسّسها فريدريك ـ غليوم الأوّل . إنّ على هذه القاعدة ستشاد أيضاً الأممية* الحقيقية :

٥٩ ـ المرجع نفسه ، ص ٤٣ .

٦٠ ـ نفسه ، ٥ . ١١ . ص ٤١٨ و ٥٤١ وبعدها .

٦١ ـ شبنغلر ، البروسية والاشتراكية ، ص ٨٣ .

[*Internationale ، الدولية . كما في قولنا الأممية الأولى ، الثانية ، الثالثة] .

« وحده انتصار فكرة عرق واحد على كل العروق الأخرى سيسمح بأممية حقّة . . . الأممية الصحيحة ؛ إنها الامبريالية » [٦٢] . في هذه « الاشتراكية » سيصير العامل موظّفَ إدارة مكلّفاً بمسؤوليات . الطبقة العاملة الألمانية ستضطرّ بالتأكيد إلى فهم أن هذه « الاشتراكية » وحدها تقدّم إمكانات واقعية . لهذا الغرض ، لا حاجة إلى إيديولوجيا ، تلزمنا « ريبيّة شجاعة » ، « طبقة من أسياد اشتراكيين » [٦٣] .

نرى هنا بوضوح ما يأتي به شبنغلر من جديد نسبةً الى نيتشه . هذا الأخير كان يهاجم مباشرةً وجهياً الاشتراكية ـ التي كانت معرفته بها قليلة ، عدا ذلك . بالطبع ، لا يمكن الزعم بأن شبنغلر يملك معرفة أفضل بالمؤلفات الاشتراكية . إن خطّته هي الشيء المختلف ، فهي بآنٍ معاً هروب وحيلة ديماغوجية : الاشتراكية ستنتصر ، ولكن الاشتراكية « الحقيقية » هي البروسيانية . حقيقةُ أن المنظور التاريخي الذي يرسمه شبنغلر هنا يختلف جوهرياً عن المنظور الذي يعرضه في **أفول الغرب** ليست ذات فائدة إلاّ من أجل الذين يريدون أن يروا في شبنغلر مفكراً بنى منظومة متلاحمة . من جهتنا ، يبدو لنا أنه توجد بين هذين المنظورين رابطةٌ هامّة ـ ذات طبيعة اجتماعية . بعدما ، في مؤلفه الرئيسي ، ردّ منظورَ الاشتراكية بمساعدة حجج إستمدّها من مورفولوجيا الدوائر الثقافية ، يريد شبنغلر الآن إجراء الإنقاذ الأيديولوجي للرأسمالية الامبريالية الألمانية مع كل السمات التي أُعطيت من قِبل النظام العسكري وصقور الريف، بتعميدها وتسميتها اشتراكيةً «حقيقية». بذلك، فهو من الآن يُسبّق على الفكرة التي ستكون أساسَ وقاعَ الديماغوجيا الاجتماعية للهتلرية .

نرى إلى أية نقطةٍ ، فلسفةُ الحياة ، وقد صارت مذهباً عسكرَوِياً في الحقبة التي سبقت مباشرةً أزمة ما بعد الحرب ، قد اقتربت ، بهذا الرفع للستار عن مشهد رجعي ، من الأيديولوجيا الفاشستية . بالطبع ، ما زالت عناصرُ كثيرة تفصل شبنغلر عن الفاشيّة . تصوّره للعرق نيتشيّ ، وكذلك تصوّره للسلطة : إنه يرفض كلَّ ديماغوجيا اجتماعية ، كلَّ نداء للجماهير ، الأمر الذي سيقوده ، حين ستكون الفاشية في السلطة ، الى خلافات رأي عميقة مع روزنبرغ (أنظر كتابه ، **سنوات حاسمة**) . ولكن هذا لا يغيرّ شيئاً من أهمية شبنغلر في تاريخ صعود الفاشيّة : فهو الذي عالج فلسفة الحياة ليجعلها رؤية العالم عند الرجعية المناضلة ، مدشّناً هكذا الاتجاه الجديد الذي قاد ـ أجَلْ ، ليس في خط مستقيم ـ الى الفاشيّة . وأيديولوجيو الفاشيّة رغم تحفظاته وملاحظاته النقدية ، قد اعترفوا على الدوام بمآثر شبنغلر من هذه الحيثية .

---

٦٢ ـ المرجع نفسه ، ص ٨٤ .

٦٣ ـ نفسه ، ص ٩٩ .

V

فلسفـة الحيـاة

في زمن « الاستقرار النسبي »

(ماكس شيلر)

إن تراجعَ الموجة الثورية بعد ١٩٢٣ ، عصر « التثبّت النسبي » الذي يبدأ آنذاك في ألمانيا كما في كل أوروبا الغربية والوسطى ، والذي يجعل يُؤْمَل وهمياً في حقبة توطّدٍ سياسي واقتصادي وتطوّرٍ سلميّ وتقدّمي متدرّج مديدٍ ، يضع أيضاً في الصعيد الأول من فلسفة الحياة تيارات أخرى ونزوعات أخرى . رغم أن أوساطاً واسعة ، خصوصاً في البرجوازية الصغيرة ، تأمل عودةً لشروط ما قبل الحرب ، فإن المثقفين يعترفون أكثر فأكثر بأن هذه العودة الخالصة البسيطة للماضي مستحيلة موضوعياً . مهما يكن الأمر ، ـ رغم الإحساس بالشروط الجديدة التي خلفتها الحرب والهزيمة ، التي أدّت الى تسيّس فلسفة الحياة ، إلى شكلها المناضل ، والتي دفعتها الى تجاوز القناعة محض الفردوية لما قبل الحرب ، القناعة المصنوعة من طفيلية هادئة وريبيّة راضية ـ نشهد غلبة مؤقتة لمفكرين ولتيارات ما زالت رؤيتهم للعالم وطريقتهم لهما جذرهما في حقبة ما قبل الحرب ولكنهم باتوا يحاولون توفيق التقاليد الفلسفية الغالبة آنذاك مع الموقف الجديد .

أهم وجه في حقبة الانتقال هذه هو ماكس شيلر أو (شبِه لرScheler) . إنه كاتب ذكيّ ، مرن ومتنوع . بلا إقتناعات متينة ، يتبع دوماً بشكل مطيع التيارات الرائجة ، مع احتفاظه بخط قياديّ لصالح متطلّبات « الاستقرار النسبي » . رغبته هي تأسيس رؤيةٍ للعالم ذات محتوى غنيّ وواضح ، تتجاوز

شكلانيّةَ النيو ـ كنطيين ، سُلّم قيَم متين قادر على الإسهام بشكل هام في توطيد المجتمع البرجوازي في ألمانيا .

هذا يؤلف ، في شروط مختلفة جذرياً ، إستئنافاً لبرنامج دلتاي الفلسفي ، الذي نعرفه . بالفعل ، شيلر يتحدّث بمفردات جدّ إيجابية عن « عبقرية التنبؤ » الخاصة بدلتاي [٦٤] . صلة القرابة مع هذا الأخير مرئيّةٌ جداً أيضاً في واقع أن شيلر بعيد جداً عن النسبوية المعلنة والمفارقة جذرياً في فلسفة الحياة ، كما يدافع عنها شبنغلر . لقد ذهبوا أحياناً حتى التساؤ ل عما إذا كان ممكناً ربط شيلر دون تحفّظ بفلسفة الحياة ، بالمعنى الأرثوذكسي ، فسلّمه للقيم يتجاوز دوماً الحياة بالغاً الذروة في قيم أعلى منها . مثل دلتاي ، شيلر مقتنع ـ وهو يحاول تنظيم وتأسيس هذا الاقتناع بمساعدة طرق فكر فينومينولوجيا هوسرل ـ بأن مقولات : المعايير ، القيم ، الخ ، يجب الحصول عليها وبسطها عضوياً انطلاقاً من الموضوعية المعاشة للموضوعات الفلسفية ، الموضوعية المدركة حدسياً بـ « رؤية الجواهر » . إن هذا الطابع الحدسي للطريقة هو الذي يقوده قريباً جداً من فلسفة الحياة . بل يمكن القول إن شيلر بهذا الأسلوب يدرج ويدمج فينومينولوجيا هوسرل ـ التي كانت ، رغم حماس دلتاي لها ، بقيت حتى ذلك الحين في منأى عن الاتجاهات الفلسفية لفلسفة الحياة (بل هوسرل ، شخصياً ، كان يرفضها ويناضل من أجل فلسفة تكون « علماً صارماً » [٦٥]) ـ في تيار لاعقلانية فلسفة الحياة الكبير .

بالتأكيد ، يجب ألاّ نقدّر فوق قدرها قيمةَ هذا الرفض من هوسرل لفلسفة الحياة . يقيناً ، هوسرل يعمل كأنه باقٍ في منأى عن التجاوزات اللاأدرية لفلسفة الحياة . ولكن ما إن يتناول هو نفسه المسائل الأساسية لنظرية المعرفة ، حتى نرى كم هو قريب من الماخية . شيلر إذاً لا يستخلص من هوسرل سوى نواته ـ المخفيّة نوعاً ما ـ من نسبوية ولا أدرية . لنأخذ كمثال وحيد عرض هوسرل عن واقعية العالم الخارجي : « إن مسألة وجود وطبيعة « العالم الخارجي » هي مسألة ميتافيزيقية . إن نظرية المعرفة ، بوصفها تفسيراً عاماً للجوهر المثالي وللمعنى الصحيح للفكر العارف ، تشمل ، أجل ، المسألة العامة ، مسألة معرفة ما إذا وبأي قدر من الممكن أن نعرف ، ومع أية معايير يجب أن يتوافق المعنى الحقيقي لهذا العلم . ولكنها لا تشمل مسألة معرفة ما إذا كنا نحن ، الكائنات الإنسانية ، نستطيع واقعياً بلوغ هذا العلم على قاعدة الوقائع المعطاة لنا فعلياً ، أو حتى رسالة تحقيق هذا العلم . في رأينا ، إن نظرية المعرفة ليست ، بحقيقة الكلام ، نظرية . ليست علماً بالمعنى المحدّد الدقيق ، معنى وحدة تفسير نظرية » [٦٦] . الطريقة الهوسرلية التي « تضع بين قوسين » مسألة طابع الواقع كمعطى ، تقدّم ، كما سنبينّ بعد حين قصير ، نفس القرابة القريبة مع الماخية .

٦٤ ـ شه لر ، كتابات صدرت بعد وفاته ، برلين ١٩٣٣ ، ص ٢٩٠ .

٦٥ ـ هوسرل ، « الفلسفة كمعرفة صارمة » ، لوغوس ، السنة الأولى ، توبنجن ١٩١٠ .

٦٦ ـ هوسرل ، بحوث منطقية ، هالة ١٩١٣ ـ ١٩٢١ ، ٢ ، ١ ، ص ٢٠ .

إن شيلر وجه انتقال ، كما أن الحقبة التي فيها يصيب نفوذاً غالباً هي حقبة انتقال . انتقال بين أزمتين كبيرتين للديمقراطية في ألمانيا ولإيديولوجياتها ، زمن محطّة موقتة . مرونة شيلر وطبيعته المفتوحة لكل التأثيرات تسمحان له بأن يصير الوجه المركزي لهذه الحقبة. في البداية، هو تلميذ لـ أويكن Eucken ، ثم ينضم لـ هوسرل، ولكنه يحاول على الفور نشر محتوى الفينومينولوجيا ورؤيتها للعالم. محتوى أهم مؤلفاته لما قبل الحرب هو النضال من أجل إتيقا محتوى، ضد الشكلانية الكنطية، من أجل تراتب موضوعي للقيم. هذه الموضوعية الظاهرة ستحوي لمدّة طويلة أيضاً عناصر تسلسل تراتبي مأخوذة عن الكاثوليكية* وتذكّر بالسكولاستيقا. بل إن بعض هذه العناصر محسوسة في الطريقة المنطقية للفينومينولوجيا منذ بولزانو وبرنتانو. بميوله الكاثوليكية، شيلر يقدّم بعض التوازي مع فلسفة شبان Spann الاجتماعية. وكلاهما عرفا نفس المصير، إذْ أن التيارات الأكثر جذرية في رجعيّتها تتجاوزهما كِليهما إبان الأزمة الثانية لما بعد الحرب ثم تُخْضِعهما لنقد من اليمين.

إن سهولة حركة شيلر وقابليّته للتأثّر تظهران كذلك في كتاباته لزمن الحرب، حيث، سالكاً بشكل محسوس نفس الخط الذي سلكه زومبارت، كافح بشكل خاص «الروح الأنكليزية» من وجهة نظر فلسفة الحياة . في زمن التثبّت النسبي، بالمقابل، ينمو عنده تعاطف عميق ومعلن مع الثقافة الغربية المعاصرة. كذلك فهو يحاول في نفس الفترة تنسيق سلّمه الموضوعي للقيم مع النسبوية التاريخية المهيمنة مساهماً هكذا في تأسيس «سوسيولوجيا للمعرفة» طرائقيتها متمركزة على هذه التسوية. إقتراب الأزمة، التي لم يرَ شيلر مرحلتها الأكثر حدّة، يُلقي ظلال التشاؤم على فلسفته ويؤدي الى غلبة أكثر بروزاً للنسبوية الأنتروبولوجية. هذه النسبوية تفكّك أكثر فأكثر دوغمائية سلمه للقيم . بينما في البداية كان تمثيله للألوهة يذكّر تقريباً بـ توما الأكويني، فلسفته للدين تتحوّل شيئاً فشيئاً إلى إلحاد يكاد يكون تاماً. فلسفته للدين تعلن وجود إله يتطوّر في الوقت نفسه مع الإنسان، وهذا المذهب، في حقبته الأخيرة، سينتهي إلى تأليه للإنسان من قِبل نفسه، تقريباً الى إلحاد ديني.

المحاولة التي قام بها شيلر لتعليق نسبوية فلسفة الحياة بتراتب محدّد ليست إذاً سوى فصل عابر بما يكفي من السرعة في تطور فلسفة الحياة حتى الفاشستية . ولكن هذا الفصل ليس عارياً عن الأهمية : إنه يحرف الفينومينولوجيا في تيار فلسفة الحياة . أو بصورة أدق : عند شيلر ، الميول التي تدفع الفينومينولوجيا نحو اللاعقلانية وفلسفة الحياة تتظاهر على المكشوف لأول مرة . ما يظل عند هوسرل محجوباً بكونه يحصر الطريقة في مشكلات المنطق الصوري يصبح جلياً عند شيلر . كذلك ، فالسيكولوجيا « الوصفية » ، « فهْم » الظاهرات التاريخية (المعارض للتفسير « السببي ») يتحد عنده بـ

[* شيلر (١٨٧٤-١٩٢٨) من أصل يهودي ، اهتدى الى الكاثوليكية ، ثم ابتعد عن الكنيسة . بين المؤثرات التي تلقاها ، عدا هوسرل : اوغسطين ، برغسون ، دلتاي ، أو يكن . حياة فكرية « متنوعة » ، ومؤلفات في مواضيع متنوعة : منطق ، أخلاق، قيم ، عواطف (الحب والحقد ، الحشمة ، التعاطف . .) نفوذ كبير حاليا على قطاع متنوع من الفكر الغربي] .

« رؤية الجواهر » الهـوسرلية . طابع الفينومينولـوجيا الضروري بذاتـه و « اللازمنـيّ » (إرث بولزانـو وبرنتانو) ينكشف عن كونه ظاهراً بلا محتوى بمجرّد أن يطبّق شيلر الطريقة على ظاهرات عينية للمجتمع والتاريخ ؛ والقرابة العميقة مع نسبوية دلتاي وزيمل تظهر في وضح النهار .

لنفحص الآن عن قرب أكبر قليلاً طريقة شيلر الفينومينولوجية . في محاولة كتبهـا عام ١٩١٣ ، يعطي عنها شيلر صورة واضحة تمام الوضوح . الفينومينولوجيا ، هي « الاسم الذي يعينّ موقفَ رؤية روحية فيه ثمة شيءٌ ـ ما معطى لنا أن نراه أو أن نعيشه كان بدونه يبقى مخفياً » [٦٧] . هنا ، شيلر يوافق على حقيقة طابع الطريقة الذاتي تماماً : « ما يُعاش ويُرى ليس « معطى » الا في فعل أعيش وأرى بعينه ، في تحقّقه : يظهر فيه وفيه فقط » . طابع هذه الطريقة الأساسي ، هو : « العلاقة المعاشة الأكثر حياة والأكثر شدّة والأكثر مباشرية مع العالم نفسه » . هنا شيلر يجادل ضد نقد هوسرل المعروف جيداً من قِبل فِلهلم فوندت W Wundt ، الذي يسخر من أسلوب عرض هوسرل ، واصفاً إياه بقوله إن هذا الأخير يعطي سلسلة طويلة من حدود تعرّف ما ليس إياه مفهومٌ من المفاهيم ، كي يضع في النهاية توتولوجيةً خالصة ، مثلاً : « الحب ، هو الحبّ » . حسب شه لر ، خطيئـة فونـدت هي تجاهلـه وإنـكاره « الموقفَ » الفينومينولوجيّ ، « الذي يجب أن يُريَ القارىء . . . شيئـاً ما لا يمـكن بحـكم طبيعتـه أن يُدرَك إلاّ بالرؤية » . كل التحليل ، يقول شيلر ، ليس إلا تمهيداً ، و « التوتولوجيا » الأخيرة تعني تقريباً هذا : « الآن ، انظرْ ، وسترى » .

هذه التحليلات تبينّ كل أهمية الميول نحو اللاعقلانية وفلسفة الحياة اللواتي تحتويهن من البداية طريقةُ الفينومينولوجيا . ولقد ظلّ شيلر طيلة حياته نصيراً موالياً ومعترفاً بالجميل للطريقة الهـوسرلية . انتهج دوماً عملية الفينومينولوجيا ، التي ، حسب الموديل الهوسرلي ، « تضع بين قوسين » كلّ موضوع يُراد له أن «يشاف» أي تجُرِّد (تحَذف) واقعهُ لتبلغ رؤيةَ «الجواهر الخالصة» الموضوعية ـ غيرَ المرهونة بمعضلة المعطى الواقعي ، كي تستطيع التعبير تقريرياً عن هذه الجواهر تحت شكل موضوعي مزعوم.

في هذه الطريقة يظهر بوضوح كاف وجهـا تطـور الفلسفـة العـام في العصر الأمبـريالي ، وهما اللاعقلانية الحدسية والموضوعية الزائفة في ترابـط وثيق . معـروف جيداً أن هذه الطريقـة ترتـكز على الحدس ، وهو كما رأينا لتوّنا أمر لا يسعى شيلر بتاتاً إلى إخفائه . في البداية ، كان الطابع اللاعقلاني بالأساس يجد نفسه محجوباً بواقع أن هوسرل ومريديه الأوائل كانوا مهتمّين على نحو خاص بمعضلات منطق صوري وبتحليلات للمعاني والدلالات . لدرجة أن هوسرل نفسه استطاع ان يتوهّـم أنـه مع الفينومينولوجيا قد اكتشف طريقة تسمح بمعالجةَ الفلسفة كـ « علم صارم » . ولكن بهذا الصدد وبدءاً منه يجب أن نلاحظ أن الحيِّز الهامّ الذي يحتله المنطق الشكلي في الطـرائقية لا يستبعـد اللاعقـلانية بتاتـاً .

---

٦٧ ـ شه لر ، أعمال صدرت بعد وفاته ، برلين ١٩٣٣ ، ص ٢٦٦ وبعدها .

بالعكس : من وجهة النظر الفلسفية ، المنطق الصوري واللاعقلانية هما نمطا علاقة مع الواقع ، لا يقلّل كونهُما متناحرين كونهَما قطبين مترابطين . إن مولد اللاعقلانية هو دوماً وثيق الارتباط بحدود القبض على العالم من قِبَل المنطق الصوري . إن وقائع يعتبرها هذا الأخير نقطة انطلاق وأدلةً وأمثلة على صفة الواقع اللاعقلية ، هي ، في كل معالجة جدلية للتناقض ، أشكالٌ للفهم ومقولاتٌ للتفكير متجاوزةٌ في مقولات العقل . وفيما يخصّ المؤلفين الذين هم الانتقال نحو اللاعقلانية الناجزة ، من المميَّز جدّاً أن هذا التعارض ، الذي كان سابقاً يُمثّل كتعارض اتجاهات متصارعة ، يلعب دوراً حاسماً في بنية فلسفتهم . هكذا عند شيلر أيضاً يُشاد التسلسل الإتيقي ، وإن كان الحدس هو الذي يؤسس حقاً محتواه ، وفيه تميَّز النماذج بمساعدة اعتبارات مستوحاة تماماً من المنطق الصوري . هذا الدور للمنطق الصوري ، الذي يصير نوعاً من مِشدّ « كورسه » مفهوميّ للحدْسات واللاّعقلانيات ، يمكن أن يلاحظ عند جميع الفلاسفة الآتين من مدرسة هوسرل ، بما فيهم شيلر ، ولكن عند الجميع ليس هذا المنطق الصوري سوى تابع ثانوي . فالمحتوى الجوهري لاعقلانيّ أكثر فأكثر ، ولا عقلانية كذلك البداية الأساسية التي ترأس البناء الداخلي لهذه المنظومات . الميل إلى الموضوعية ـ الزائفة ماثِل من البداية في الفينومينولوجيا . عند هوسرل تبدو الفينومينولوجيا كأنها ليست بادىء ذي بدء سوى تجديد للتقاليد المشتقة من بولزانو وبرنتانو . فقط حين يغادر الفينومينولوجيون الأرض المنطقية المحض ويتخذون ظاهرات الحياة الاجتماعية موضوعات لِـ «رؤ ية الجواهر» تَظهر في كل حدتّها مشكلةُ الموضوعية الواقعية . فيما بعد ، ستحضر الفينومينولوجيا مع الادعاء المتزايد التأكيد بتأسيس علم للواقع ، بتأسيس أونطولوجيا . ولكن على هذه النقطة كان خليقاً بها ـ بما في ذلك في إطار الفينومينولوجيا نفسها ـ أن تطرح هذه الأسئلة : متى وبأية شروط القوسان اللذان وُضِعت بينهما «الجواهر» المدركة فينومينولوجياً يمكن أن يحُذَفا؟ أين يمكن إيجاد وانتاج المحلّ الذي يسمح بمعرفة ما إذا كانت «رؤ ية الجواهر» تمسك هنا الواقع المستقل عن الوعي وتمسكه على نحو مطابق؟ ولكن «الوضع بين قوسين» يطرد جذرياً هذا السؤ ال ، إن «رؤ ية للجواهر» لا يمكن أن تتحقّق لا على سياق ذي معنى ولا على سراب محض ، أكثر مما على انعكاس (حق أو باطل) للواقع . جوهر «الوضع بين قوسين» ، هو بالضبط إعادة إلى قاسم مشترك أعظم ، بقصد الفحص الفينومينولوجي ، لكلّ منتجات الفكر هذه المتخالفة تخالفاً بهذه الجذرية في علاقتها مع الواقع ، واعتبارها ، إبان هذا الفحص ، من طبيعة واحدة . من الجليّ إذاً أن كل معضلة الواقع ـ فالموضوع الموجود أمامنا بعد «حذف القوس » هل هو محض منتج من الوعي أم انعكاس شيء ما موجود وجوداً مستقلاً عن الوعي؟ ـ لا يمكن تحاشيها مدةً أطول . والحال ، من المفيد والمثير أن نلاحظ أنّ هذا الانتقال الهام من استبار الوعي إلى علم الكينونة ، من الفينومينولوجيا إلى الأونطولوجيا ، ـ « التحوّلَ نحو الأشياء» المزعوم ـ قد حصل بشكل يكاد معه لا يُحس . ببساطة أعلنوا الموضوعات الفينومينولوجية موضوعات للأونطولوجيا وحولوا بتدرّج لا يُحَس «رؤ ية الجواهر» إلى شكل جديد لِـ «الحدس الذهني» . هذا التطور يميّز التوطد المتدرّج غير المدرك لفكرٍ ، في إمبريالية ما بعد الحرب ، يتوجّه بشكل لا يقاوم نحو الأسطورة . بالكلام ، تجاوزوا الغنوزيولوجيا النيوكنطية لما قبل

الحرب (ولكن بالواقع ، حافظوا بلا تعديل على ذاتوية ولا أدرية هذه الغنوزيولوجيا)، و، في الوقت نفسه، منحوا ، وهُمْ يؤكدون أنّه لا يمكن أن يُدرك إلا بالحدس، بداهةَ كائنيةٍ لِـ «واقع» لا معقول يدرك بالحدس وحده.

في محاولتنا إضاءة الفراغ وعدم الصلابة اللذين تتّصف بهما ، على صعيد نظرية المعرفة ، الطريقةُ الفينومينولوجية والطريقةُ الأونطولوجية المشتقّة منها ، قصداً لم ننقد باديء بدء الافتراضات الأولى لهاتين الطريقتين. إن نقداً حقيقياً يجب أن يبدأ بـ « الوضع بين قوسين » إذ من الواضح أن هذه الطريقة الشهيرة لا تعني أي شيء إن لم يكن أن تمثيل الإنسان وتمثيل الشيطان ، مثلا ، ما هما إلا تمثيلات . ولكن من مماثلة كهذه محض شكلية ، لا يمكن بدون ألاعيب منطقية استنتاجُ أية نتيجة فيما يخص المحتوى . بيد أن هذا ما تزعم عمله « رؤية الجواهر » . لو حلّل الفينومينولوجيون ولو قليلاً جداً هذا العنصر المركزي في طريقتهم ، لأُرغِموا على رؤية أنّ أي فحص لمحتوى تمثيل من التمثيلات ـ سواء جرى هذا الفحص بشكل حدسّي أو بموجب مسيرة محاكمة ـ هو مستحيلٌ إذا لم يكن المرجع إلى الواقع الموضوعي . المحتوى لا يمكن أن يصاب إلا إذا قورنت سماته المختلفة ، تسلسلها ، إلخ .. مع الواقع الموضوعي ، إلاّ إذا أُغنيَ ، أُكمِل ، صُحّح ، الخ .. التمثيلُ الأول بمساعدة هذه المقارنات . حين شيلر، ونأخذه مرةً أخرى كمثال ، يُجري « رؤية للجواهر » بصدد الحبّ ، كان عليه أن يحشد ، يجمع ، يقارن كل الانعكاسات الذهنية عن الواقع الموضوعي التي يؤلف حاصل جمعها الظاهرةَ « الحبّ » ، أن يستبعد منها كلّ ما لا ينتسب إليها (التعاطف العادي ، الصداقة ، الخ . . .) ، وعندئذ فقط يكون قادراً على إجراء « رؤيته للجواهر » . بالحقيقة ، إنه إذاً لم « يضَع » الواقع « بين قوسين » بل ما فتىء يرجع إليه . و « الوضع بين قوسين » ليس إذاً طريقة نوعية للفينومينولوجيا إلاّ بقدر ما عسف المثالية الذاتية اللاعقلانيّ يجد نفسه بها على الفور مرتدياً اسماً كاذباً هدفه اعطاء وهم الموضوعية: من وجهة نظرية المعرفة كما من وجهة المحتوى العياني ، علاقة التمثيلات مع الواقع الموضوعي تُدَمَّر ، والطريقة المبدعة على هذا النحو تطمس بل تبيد الفرق بين ما هو حقّ وما هو باطل ، ما هو ضروري وما هو عسفي ، ما هو واقع وما هو خيال وحسب . « لنضع بين قوسين » الإنسان والشيطان مثلاً : في الحالتين ، أمامنا ـ من وجهة نظر المباشريّة السيكولوجية ـ تمثيلاتٌ . ولكننا نصفّي فرقاً ، ألا وهو أنه إذا ما عيّنا محتواهما ، أُعِدنا في الحالة الأولى إلى الواقع وفي الثانية بالمقابل إلى تمثيلات وحسْب . هوذا السبب الذي يجعل الأونطولوجيا الفينومينولوجية لا تفحص كذلك ما إذا كان مبرّرا « فتح الأقواس » إذْ هي لم تضع الأقواس إلاّ لتعيد على نفس الصعيد الحقيقةَ والبدعةَ الخيالية ، الواقعَ والأسطورة ، إلاّ لتخلق الجوّ الضبابيّ ، جوٌّ زائف ـ موضوعية أسطورية . الطريقة التي يعلنها هوسرل « علمية صارمة » ليست إذاً أكثرَ من تأكيد المثالية الذاتية : تمثيلاتي تحدّد جوهر الواقع . حقيقة أن هوسرل ، على صعيد نظرية المعرفة ، قريب إلى هذا الحدّ من ماخ ، ليس مردّها إلى الصدفة . الفرق الوحيد هو أنّه حيث كان الماخيون والكنطيون يحاولون الاستنتاج ، يكتفي هوسرل بتأكيد يقينه الحدسي .

شيلر الذي ، أجل ، يقع بعد في بداية هذا التطور ، يزعم ، ككل هذه المدرسة ، أنه تغلّب على شكلانية وذاتوية الكنطيين . لقد بيّنّا تواً أن هذه الطريقة تتميّز بعسف ذاتوي يتجاوز أيضاً النيوكنطية . في وسعنا الآن أن نشرح ذلك بمساعدة مثال صغير مأخوذ من مؤلف الفلسفة الأخلاقية الكبير الذي كتبه شيلر في بداية حياته . يصرّح فيه : « لا يمكن إذاً أن نقول أن مؤسسة الرقّ كانت مؤسسة تتيح استعباد **الأشخاص** . . . إنما العكس : لأن العبد كان يحضر بنفسه . . . **لا كشخص** ، بل فقط ككائن إنساني ، كأنا ، ذاتٍ نفسية ، الخ . . . أيْ أيضاً كـ « شيء » ، لذلك كانوا يُقرّون أنه يمكن أن يُقتل أو يُباع الخ . . » (٦٨) . هكذا ، ليست المؤسّسة الاقتصادية والاجتماعية هي التي تولّد وعيَ العبد (ومن المشكوك فيه جداً أن هذا الوعي كان على الدوام مماثلاً لما « ترى » فيه « رؤيةُ الجواهر » الشيلريةُ ، في حالة سبارتاكوس ، مثلاً) . بل بالعكس إن وعي العبد هو الذي يولّد المجتمع العبودي . يظهر هنا بوضوح بالغ أنه من الممكن ، مع هذه « الرؤية للجواهر » الموضوعية المزعومة ، أن يرى المرء أيّ شيء كان ، حسب مشيئته (٦٩) .

نرى إذاً كم هي هشّة وملغومة بالعسف الذاتوي القاعدةُ التي عليها يزعم شيلر تشييد هرم التسلسل الموضوعي والأزلي للقيم . إلى التجربة المعاشة الخالصة يأتي ببساطة لينضاف هنا منطقٌ صوري بالغ الفقر ، مثلاً حين يعلن شيلر أن وجود القيم الايجابية هو واقعة ايجابية وعدم وجودها واقعة سلبية ، الخ . . . إن منطقاً صورياً كهذا يستطيع في أحسن حال أن يقدّم إطاراً مجرداً . العنصر الجوهري ، الذي يحدّد المحتوى ، هو العسف الذاتي لِـ « الرؤية » الذي عرّفناه أعلاه . لذا ، لئن كان تحديد مختلف نماذج السلوك الإيثيقي متعسّفاً (شيلر ، كدلتاي تماماً ، لا ينتهي إلاّ إلى تيبولوجيا) ، فأكثر تعسّفاً أيضاً تسلسل هذه النماذج الموضوعي المزعوم . إذْ أن هذا السلّم ، حسب شيلر ، « لا يمكن أبداً أن يُستنتَج أو أن يُشتَقّ . . . ثمة من أجل هذا (من أجل فعل تفضيل هذا النموذج أو ذاك ـ ج . ل .) « **بداهةٌ تفضيلية** حدْسية لا يمكن أن يُستبدل بها أيّ نوع من استنتاج منطقي » (٧٠)

هكذا ، إتيقا شيلر تقيم تراتباً للنماذج عسفياً بشكل خالص . شيلر يُعدّد تباعاً و « تسلسلياً » القديس ، العبقري ، البطل ، الروح الذي يقود ، والفنان المنكب على اللذة . أجل ، شه لم يذكر بالمناسبات بعض الخصائص ، العلمية الزائفة والموضوعية الزائفة ، مثلاً معرفة ما إذا كانت الظاهرة « مؤسسة » في الأخرى ، الخ . لكن بما أن هذه المحاججات المنطقية الزائفة تستند هي أيضاً إلى حدس منطقي محض ، فإنها يمكن أن تُقلَب كما يُراد منها في كل حالة . إن تيبولوجياه الإتيقية هي إذا ، شأنها شأن تيبولوجيا رؤيات العالم عند دلتاي ، تراصف بسيط ليس أكثر ، وهو ، شأنه شأن دلتاي ، مضطرّ إلى

٦٨ ـ شيلر ، الشكلانية في الإتيقا و« إتيقا القيم » الموادية . في حوليات الفلسفة والبحث الفينومنيولوجي ، المجلدين ١ و٢ . هاله ١٩١٣ و١٩١٦ . المجلد ٢ ، ص ٣٥٣ .

٦٩ ـ المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص ٤٨٣ .

٧٠ ـ نفسه ، ص ٤٩١ .

الاعتراف بأنه ، في الواقع ، تسود بين هذه النماذج المختلفة تناقضاتٌ لا حلّ لها ، والتصوّر الجديد للعالم عاجز عن حلّها بإقامة تسلسل يكون فعلياً ذا قيمة . إن هذا الإقرار بنسبوية قصوى هو ما يدعوه شيلر « المأساويّ الجوهريّ » لكل شخص ذي نهاية ولِلاكمالِه الأخلاقي الجوهري [٧١] . ما من شخص متنهٍ ، يقول شيلر ، يستطيع أن يكون بآنٍ قدّيساً ، بطلاً ، عبقرياً ، الخ . . . « لذا فإن كل تنافٍ للإرادات ، أيْ كل « نزاع » ممكن بين الأفراد المنتمين إلى نماذج الشخص الأخلاقي (بوصفها موديلات) ، لا يمكن أن يُسوّى من قبل شخص متنهٍ . . بالتالي ، لهو أمرٌ مأساوي النزاع الذي لا يمكن أن تُقتَرَح تسويته الصحيحة إلاّ للإله ، حصراً ، بوصفه حكَماً ممكناً » . شيلر لا يجهل إذاً أن إبقاءه ، تفادياً للانحلال في نسبوية تامة ، تحتاج إلى إكمال ، يكون « نظريةً عن جوهر الله » ولكن سبق أن بيّنا أن الإله الشيلري المقبوض عليه فينومينولوجياً قد ذاب شيئاً فشيئاً عبر تطوّر مؤلّفه .

ثمة شيء واضح : ما إن ينوجد العالمُ الاجتماعي مزعزعاً بالواقع حتى يكون على تراتب القيم الأزلي والموضوعي المزعوم أن ينهار بالضرورة . عندئذ ينشب في وضح النهار النزوع الذاتوي للعسف النسبوي . هذا النزوع لفلسفة شيلر الخاصة إلى الذوبان ، نصادفه في أعماله الأخيرة ، حيث لم تعد موضوعية أزلية مزعومة هي التي تصنّف النماذج البشرية ، بل يضطر الفيلسوف إلى البحث لكل شيء عن أساس أنتروبولوجي بشكل صريح : « كل أشكال الكينونة تتوقّف على كينونة الإنسان . العالم الموضوعي بأسره وجواهره الكينونيّة ليست « كينونة » في ذاتها » بل هي فقط مشروعٌ ، قطاعٌ من هذه الكينونة في ذاتها ، مكيّفان مع كل التنظيم الروحي والجسمي للإنسان . فقط انطلاقاً من صورة الإنسان الجوهرية نستطيع . . . أن نخلص إلى نتيجة فيما يخصّ المحمولات الحقيقية لأساس الأشياء الأخير الأسمى » [٧٢] . شيلر يتموقع بذلك قريباً جداً من ريبيّة شبنغلر العدَمية . لأمرٌ ذو دلالة أيضاً أنه بعد الحرب يقطع مع كل التقاليد الهوسرلية عن « الصرامة » العلْمية وينضم بشكل سافر إلى أشد المواقع المناهضة للعلْم لاعقلانيةً . « العنصر العلْمي ـ يقول شيلر ـ ليس له بالجوهر أيّ نوع من أهمية حين المسألة هي وجود وتأسيس تصوّر للعالم » [٧٣] . هكذا فشيلر ، ككل « فلسفة حياة » لا يذهب أبعد من تيبولوجيا نسبويّة . والنظرية الشبنغلرية عن الدوائر الثقافية لم تكن هي أيضاً سوى تيبولوجيا تاريخية مُطْنبة وموضوعياً بالغة السطحية .

مزاجه الشخصي مكّن شيلر من توجيه فلسفة الحياة في إتجاه يتفق مع حاجات « التثبت النسبيّ ». الحلقة الوسيطة الجديدة ، الملائمة للعصر ، التي أدخلها شيلر ، كانت هي « سوسيولوجياه للمعرفة » سوف نفحص نتائجها التفصيلية وطريقتها النوعية حين سنحلّل السوسيولوجيا الأمبريالية للعصر

---

٧١ ـ نفسه ، م٢ ، ص ٤٧٢ وبعدها .

٧٢ ـ شيلر ، رؤية العالم الفلسفة ، بون ١٩٢٩ ، ص ١١ .

٧٣ ـ شيلر ، أخلاق ، لايبتسيغ ١٩٢٣ ، ص ٨ .

الأمبريالي . الآن لنحفظ ببساطة عنصراً هاماً من وجهة النظر الفلسفية : هو ، من جهة ، أن شيلر يدّعي تجاوز نسبويته المدفوعة إلى الأمام أكثر فأكثر بتسميته إياها بمصطلح جديد . « منظوريّة » perspectivisme تلك هي الكلمة السحرية الجديدة . (كذلك ، مانهايم « يتغلّب » على النسبوية بكلمة سحرية : « علاقية » relationalisme)* . من جهة أخرى ، يسترجع الوهم الذي كان يغذّيه دلتاي عند اقتراب شيخوخته ، ألا وهو الأمل في أن النسبوية المدفوعة إلى الطرف الأقصى يمكن أن تحذف نفسها بنفسها .

إلاّ أنّ شيلر ، نظراً إلى المرحلة الأكثر تقدماً التي بلغتها الأمبريالية ، يذهب أبعد بكثير من دلتاي . هذا الأخير يعتبر أنه ليس ثمة نسبوية لا تُقهَر إلاّ في الأحكام الصادرة على الظاهرات التاريخية . أما شيلر فيقدّر أن النسبوية تصيب الحوادث نفسها . يصرّح : « ليس فقط معرفتنا (التي لها درجاتها الخاصّة من نسبوية) لـ « الواقع التاريخي » ، بل هذا الواقع نفسه نسبيّ للكائن و « الكائن هكذا » وليس فقط لِـ « وعي الملاحظ حَسْب » . يوجد « شيء في ذاته » ميتافيزيقي ، ولكن لا يوجد « شيء في ذاته » تاريخي »[٧٤] . ما يأمله شيلر هنا ، كما بعده بقليل مانهايم ، هو أن النسبوية ستتمكن من حذف نفسها بنفسها بوصولها إلى شكلها الأقصى . مستنِداً إلى مشابهة سطحية ، رائجة في ذلك الزمن ، مع نظرية النسبية الآينشتاينية ، بادئاً بتشويهها ، شيلر يريد أن يؤسس ، ذهاباً من ذلك ، « منظوريّةً » تاريخية . هذه الأخيرة تتعادل مع نفي كل وجود موضوعي للوقائع التاريخية (نفي « الشيء في ذاته » التاريخي) نفياً جذرياً ، وتعني في الوقت نفسه أن « كل الصوَر التاريخية « الممكنة » تابعةٌ للعامل الفردي وللموقع الخاص بالملاحظ في الزمان المطلق ». بتعبير آخر ، إن ملاحظ التاريخ هو الذي يخلق التاريخ . « سوسيولوجيا العلْم » لدى شيلر لها كمهمةٍ ، البرهنةُ على هذه النسبوية في التاريخ ، خصوصاً بتبيانها الاتجاهات الأساسية المختلفة التي سلكتها المعرفةُ في أوروبا وفي آسيا (التي تذهب في أوروبا « من المادة إلى النفس » وفي آسيا « من النفس إلى المادة ») . نرى هنا أيضاً أن « المنظورية » التاريخية لم تخْلق إلاّ لكي تلقي الشبهة على فلسفة الغرب المادية الموصوفة بأنها « حكم مسبق إقليمي provincial » . هذه النسبوية الغنوزيولوجية تستند إلى قاعدة في منتهى السطحية : « إن رجلاً ـ ونأخذ مثالاً خشناً ـ موجوداً اليوم في روما ، غداً في باريس ، وبعد قليل في برلين أو في مدريد ، يشعر ، لمجرّد تغيرّ إحداثياته ، بالاتساع الماديّ على نحو أقلّ واقعية وأقلّ ماهويّة . بالنسبة له ، الكون الماديّ يتخذ أكثر فأكثر طابع الصوَر الموضوعي »[٧٥] .

[* لغوياً وفلسفياً : rapport وrelation ، بلا فرق ، هما علاقة ونسبة . وrelativisme ، relativité (نسبوية ، نسبية) من relation (لغوياً rapport لا تعطي هذه الاشتقاقات) ـ عربيا ، نسبية ونسبوية من نسبة . Verhaeltnis الألمانية = نسبة ، علاقة ، تناسب ، موقع ، ظرف . . .] .

٧٤ ـ شيلر ، محاولة في سوسيولوجيا العلم ، مونيخ ـ لايبتسيغ ١٩٢٤ ، ص ١١٧ .

٧٥ ـ نفسه ، ص ١١٤ وبعدها .

هكذا ، يريد شيلر أن يحقق تسوية بين نسبوية فلسفة الحياة وتسلسله الخاص للقيم الموضوعي والأزلي . بذلك ، يستجيب لحاجات « الاستقرار النسبي » ويقترب فيما بعد من بعض اتجاهات فلسفة الحياة لما قبل الحرب . هكذا فكأننا نسمع زيمل حين شيلر يكتب : « كل ما يمكن أن يُمَكْنَن يجب أن يُمَكْنَن »(٧٦) . ألا أن زيمل كان يدافع بعدُ ، من وجهة نظر بالغة العمومية ، عن الحكمة المستوحاة من فلسفة الحياة ، حكمة المال بوصفه « حارس الجوانية » . عند شيلر ، في زمن « التثبّت النسبي » ، هذا الاتجاه يمثّل أخذَ موقف لصالح الديمقراطية « من فوق » (المعارضة للديمقراطية العواميّة للثورة الفرنسية وخصوصاً للديمقراطية البروليتارية) ، وبخاصة لصالح الإمكانات الحضارية للرأسمالية كما كانت تنتظرها مراتب واسعة من السكان الألمان في زمن « التثبت النسبي » . شيلر يعتبر العصر الراهن نضالاً من أجل ميتافيزيقيا جديدة مولدُها وثيق الارتباط بالأزمة الاجتماعية والسياسية المعاصرة . « إن شكل الديمقراطية السوسيولوجيّ . . لهو أكثرُ عداءً منه تسهيلاً لجميع أشكال العلم العليا . إن الديمقراطيات ذات الأصل الليبرالي هي بشكل خاص التي أبقت وأتمت العلم الوضعي - الإيجابي » . الانبساط الثوري منذ حروب الفلاحين حتى البلاشفة يقدّم « الدليل » على ذلك ، كذلك « الأساطير الطبقية » ، وشيلر يضيف الفاشية . تلك »إشارات نار ، يجب أن تُعار إنتباهاً كبيراً ، تكشف حاجةً ميتافيزيقية هائلة ، وتشير إلى أنها ، فيما إذا لم تُلَبَّ هذه الحاجة بالانماء الجديد لميتافيزيقا عقلية جيدة في طور نسبياً ميتافيزيقي لأوروبا ، فستدمرُ بشكل متناسب في ترجيحه بناء العلم». هذه الوظيفة التحويلية، «التثبيتية»، إن نسبوية شيلر الجديدة هي التي تؤديها. إذ نجد في كل مكان مؤشرات «نهاية العلموية الوضعوية، شكل الفكر الأساسي المعادي للميتافيزيقا» . - «إن نزوع الديمقراطية البرلمانية إلى تجاوز نفسها يلتقي إذاً التقاء عجيباً مع ميتافيزيقا الحياة ، ميتافيزيقا التبديل المادي أو نصف - المادي التي عرّفناها أعلاه، ومع تجاوز التاريخية المعادية للميتافيزيقا بالمنظورية التاريخية»(٧٧).

إن فلسفة الحياة التي كانت مدينة بشعبيّتها بشكل خاص إلى عدم الرضى الخفيّ الذي كان يسببّه وضعُ الثقافة الراهن وإلى عدم الارتياح الواعي بالكاد الذي كان يولّده النظامُ الاجتماعي الموجود ، تجد نفسها « موطَّدَةً » بتراتب القيم الشيلري أو ، لاحقًا ، بمنظوريّة شيلر . هي ذاتها تعرف « تثبّتاً نسبياً » ، بدون ، لذلك ، بداهةً ، أن تُثلِمّ حدَّها الموجّه جوهرياً ضد الاشتراكية . التاكتيك وحده تغيرّ طبقاً لأوهام البرجوازية عن « الاستقرار النسبي » . إن هذا التعاطف الداخلي لشيلر ، الرجل الماهر ، المرن ، بلا شكيمة قويّة ، مع الحاجات الإيديولوجية لهذه الحقبة الانتقالية القصيرة ، هو الذي رفعه لفترة إلى مصاف مفكّر ذي سلطة في ألمانيا البرجوازية . ولكن كل الذي كان في وسع شيلر أن يبحث عنه وأن يجلبه

---

٧٦ - شيلر ، الشكلانية في الاتيقا ، م٢ ، ص ٣٨٤ . [يمكنن mécaniser ، ماكينة ، آلة] .

٧٧ - شيلر ، محاولة في سوسيولوجيا العلم ، ص ١٣٣ وبعدها.

لم يكن سوى تسوية عادية ، لا أكثر ولا أقل . ولأمرٌ بالغ الدلالة أنه ، وهو غاطس في نسبوية ولا عقلانية زمنه، يحلُم بـ «ميتافيزيقا عقلية جيّدة». إن هذه النوازع إلى التسوية تجعله قريباً وثيقاً للتيارات المهيمنة في هذا العصر الانتقالي القصير. ولكن هذه التيارات نفسها لن تتلكأ في ترك مجموع فلسفته يسقط في النسيان.

VI

« أوّل أيام صيام » الذاتوية الطفيلية
(هايديغر ، ياسبرس)

إن شعور عدم الارتياح الناتجَ عن العصر الحاضر ، الشعورَ الذي لا يزال معتدلاً عند شيلر ، ينفجر في وضح النهار في فلسفة زميله الأفتى في المدرسة الفينومينولوجية: مارتن هايديغر. معه تصير الفينومينولوجيا ، لفترة ، مركزَ الاهتمام الفلسفي للمثقفين الألمان . ولكنها تصير أيضاً إيديولوجيا عدم ارتياح فرْدَوِيّة الطور الإمبريالي . « التوطيد » الذي حققته فلسفة شيلر لم يعد منذئذٍ سوى صدى ضعيف لوعي ذاتها هذا ، الذي كانت ذاتويةُ العصر الإمبريالي قد عبّرت عنه في فلسفة دلتاي وخصوصاً في فلسفة زيمل . بالضبط إن النسبوية المدفوعة إلى أقصاها هي التي كانت تبدو تؤسِّس سيادةَ وعي الذات المذكور : كان كل شيء يصير مسألةَ تقدير ذاتي ، كانت كلُّ موضوعية تنحلّ إلى وظيفة نسبية محض تشرطها وجهةُ نظر الذات . ولكن بحكم هذه الواقعة ، كانت الذات ، رغم تسليمها النسبوي ، تَظهر لنفسها بوصفها هي خالق عالم الروح ، بوصفها هي هذه القوّة التي تحوّل ـ حسب موديلها الخاص ، حسب تقديرها الخاص وحاجاتها الداخلية الخاصة ـ خواء أحمق إلى كوسموس منظَّم ، تفرض عليه معنى وتستولي عليه لتجعلَه حقل تجاربها المعاشة . إن فلسفة الحياة ، وحتى عند زيمل تعبّر عن هذا الشعور بحذر أشدّ أيضاً مما في أدب العصر الإمبريالي (لنفكِّرْ خاصةً بالشعر الغنائي لِ جورج أو ريلكه) .

عهد الحرب الإمبريالية الأولى القاسي ، الغنيّ بالتقلّبات الشرسة ، والعهد الذي يليه ، يؤدّيان إلى

تغيّرٌ عميق للجوّ . النزوع الذاتوي يبقى ، ولكن نغمه الأساسي يتبدّل تماماً . العالم لم يعد مسرحاً كبيراً متنوّعاً فيه الأنا ، في لباس جديد دوماً ، وبتغييره دوماً الديكورات حسب إرادته ، يستطيع ان يلعب تراجيدياته الخاصة وكوميدياته الخاصة الداخلية . العالم أصبح حقلاً من خرائب . قبل الحرب ، كان فلاسفة الحياة بوسعهم أن يعطوا أنفسهم أناقة نقد ما في الحضارة الرأسمالية من ميكانيكي ومجمَّد . ذلك كان مبارزة فكرية لا خطر فيها ، فالمجتمع كان يبدو رغم كل شيء يرتكز بشكل متين على قواعده ويضمن وجود الذاتوية الطفيلية . ولكن منذ انهيار نظام غليوم الثاني اتّخذ العالمُ الاجتماعي هيئةً مقلِقة لهذه الذاتوية : العالم الذي كانت الذاتوية تنتقله باستمرار ، ولكنه مع ذلك هو القاعدةُ الضرورية لوجودها ، يتداعى من كل الجهات ويهدّد بالانهيار . لم يعد هناك شيء صلب ، نقطةٌ ثابتة . وفي وسط هذه الصحراء ينتصب الأنا وحيداً ، فريسةَ « القلق » و« الهمّ » .

إن حالات اجتماعية متماثلةً نسبياً تُنتج بالضرورة تيارات فكر أو شعور متماثلةً نسبياً هي أيضاً . قبل ثورة ١٨٤٨ ، التي كانت حدثاً دولياً يهمّ كل أوروبا ، تفككت الفرْدوية الرومانطيقية نهائياً . الفيلسوف الأهمّ للأزمة ، لإفلاس هذه الفردوية ، الدانمركي سورِن كيركغارد ، صاغ بالشكل الأكثر أصالة فلسفةَ عدم الارتياح المُعانى آنذاك ، كما في اليوم التالي لعيد من الأعياد ، من قِبل الفردوية الرومانطيقية . يجب أن لا نستغرب إذاً ، في اللحظة التي فيها يبدأ يتجلىّ إنخفاضٌ مشابه بنتيجة أنهم قبل سنوات عديدة من نشوب الأزمة يستشعرون بعض الأحداث في مستقبل مظلم ، إذاً المفكّران الأكثر نبوغاً في هذه الحقبة الجديدة ، وهما هايديغر تلميذ هوسرل ، وطبيبُ الأمراض العقليةَ السابق كارل ياسبرس ، يجعلان نفسيهما بطليّ ميلاد جديد للفلسفة الكيركغاردية ، بعد تكييفها مع العصر ، بالطبع . بروتستانتية كيركغارد ، الأرثوذكسية ، إيمانه اللوثري الصارم بالكتاب المقدّس ، كانا غير قابلين للإستخدام لحاجات الحاضر . بالمقابل ، نقدُه للفلسفة الهيغلية ـ بوصفه نقداً لكل طموح إلى موضوعيةٍ وكلّيةِ الفكر العقليّ ، لكل فكرة تقدّمٍ في التاريخ ـ ، « فلسفتُه الوجودية » المؤسسة على اليأس المطلق لذاتوية متطرّفة ومعذَّبة تبحث عن تبريرها بالضبط في جيَشان هذا اليأس ، في زعمه وإرادته أن يكشف في كلّ المثل العليا للحياة التاريخية والاجتماعية ، المعارضة للذات الموجودة على نحو وحيد ، منتَجات باطلة من الفكر : ذلك كان بأعلى راهنيّة . مع ، بالطبع ، تعديلات عميقة ، تُوافق تَغيرّ الموقف التاريخي . هذه التعديلات قوامها بشكل خاص أن فلسفة كيركغارد كانت موجَّهة ضدّ فكرة التقدّم البرجوازية ، ضدّ جدل هيغل ، في حين أن مجدِّدي الفلسفة الوجودية باتا من الآن يناضلان قبل كلّ شيء ضدّ الماركسية ، وإن كان الأمر نادراً ما يُفصَح عنه بشكل سافر ومباشر في كتاباتهما ، نضالاً يحاولان فيه أحياناً استخدام الجوانب الرجعية في فلسفة هيغل . إن واقعَ أن هذه الفلسفة الوجودية ليست أصلاً عند كيركغارد شيئاً أكثر من فلسفة القلق والارتجاف والهمّ ، لم يمنعها ، عشيّة أخذ هتلر السلطةَ والحقبة العدمية لِ « الواقعية البطولية » المزعومة التي تبدأ مع هذا الأخذ ، من الاستيلاء على مراتب واسعة من ألمانيا المفكِّرة . بالعكس تماماً : تحديداً إن

هذه الروح البرجوازية الصغيرة المدّعية بشكل مأساويّ هي التي تؤلّف القاعدة السيكولوجية والاجتماعية لنفوذ هايديغر وياسبرز .

إن ما يميّز الفلسفة الوجودية عن الأشكال الأخرى لفلسفة الحياة ، هو هذا الجوّ من اليأس ، وليس خلافات برنامج عميقة . بالتأكيد ليسَتْ صدفة ولا مشكلة مصطلحات عادية إذا كان شعارُ « الحياة » المطنب قد نابَتْ عنه وواصلته كلمةُ « الوجود » المطنبة هي أيضاً . لكن لئن كان هذا الفرق مسألةَ جوّ أكثر من كونه مسألة طريقة فلسفية ، فإن هذا لا يقلل من كونه يعبّر عن محتوى جديد وغير تافه : إن شدّة العزلة والخيبة واليأس تخلق محتوى جديداً . كلمة « الحياة » المطنبة تعني الاستيلاء على العالم بالذاتية . ولذا فإن مناضلي فلسفة الحياة الفاشيين، الذين سيأخذون قريباً خلافة هايديغر وياسبرس، سيجدّدون هذا الشعار، ولكن هذه المرّة أيضاً، مع محتوى جديد. «الوجود»، صائراً اللحنَ القيادي في الفلسفة، معناه أنهم يلدينون أموراً كثيرة كانت فلسفةُ الحياة قد وافقت عليها من قَبْل معتبرةً إيّاهـا حيّة وتبـدو الآن لا جوهرية ، غير وجودية .

لا ريب إن فلسفة الحياة لما قبل الحرب لم تكن تجهل هذا الجو . ليس عن نيتشه نريد أن نتكلّم ، فهو ، بالخيار الذي يقوم به في « الحياة » وبالرفض الذي يبديه ضد بعض وجوه « الحياة » ، يذكّر بالأحرى بالشكل المناضل لفلسفة الحياة في عصر ما قبل الفاشية والفاشية . بل نتكلم عن دلتاي وزيمل اللذين لم يظلاّ غير مكترثين لمثل هذا الجو . لنفكّرْ بـ « مأساة الثقافة » عند زيمل ومحاولات حلّها الكلبيّة والقانعة بآن . ودلتاي نفسه يعلن بالمناسبة أن « التحليل الراهن للوجود الإنساني يُدخِل فينا جميعاً شعوراً بالهشاشة ، الشعورَ بقوّة الغرائز العاتمة ، العذابَ الذي تسببّه الظلُمات والأوهام ، محدودية كل ما هو حياة ، حتى حين يَلِدْنَ أعلى إبداعات الحياة الاجتماعية » (٧٨) .

مع ذلك ، يكون من الخطأ أن لا نرى هنا سوى فرق كمّيّ ، فرق في التشديد . لئن كان من المهم أن نفحص بانتباه القاعدة الجماعية ، الكينونة الاجتماعية للطور الإمبريالي ، كي نلاحظ ونسجّل أن الدوافع النفسية والاجتماعية التي ولّدت الوجودية قد مارست فعلَها من البداية ، فليس أقلّ أهمية أن لا نهمل ما تحويه هذه الفلسفة من جديدٍ نوعياً . يكون ممكناً القول ، لتعريف هذه العناصر الجديدة بشكل مقترب ، أن هذه الدوافع نفسها تتجلىّ في هذه الفلسفة بنِسبٍ مختلفة . بالفعل ، تحديداً في هذا التغيرّ الكيفيّ للنسب يتعبّر الجوّ الفلسفي الأساسي للوجودية . في حين أن فلسفة الحياة ، طريقة أولى ، كانت تدين جوهرياً « منتَجات » الكائن الاجتماعي « الميتة » وتعارضها بطابع الذاتية التامّة الحيّ ، بوصفها عضو الاستيلاء على « الحياة » ، فإن القَطع يقع الآن داخل الذات نفسها . بينما في السابق ـ طبقاً لنظرية ـ المعرفة الأرستقراطية التي هي النتيجة اللازمة عن هذا الموقف ـ كانوا يقسمون البشر إن صح القول إلى طبقتين ، الذين يحيون الحياة والذين هم منفصلون عنها ، الآن باتوا يعتبرون حياةَ كل إنسان ، الحياةَ

٧٨ ـ دلتاي ، الأعمال ، ج ٨ ، ص ١٥٠ .

بوجه عام ، مهدَّدة . وهذا التهديد يتعبّر بالضبط في شعور المرء بصَيْرِهِ لاجوهرياً ، بكونه محكوماً بغياب الحياة . كونهم يضعون التشديد بإطناب على الوجود ، بدلاً من الحياة ، بل وبمعارضتها ، لا يعبّر عن شيء آخر سوى قلق رؤ ية الحياة بوجه عام تصير لا جوهريّة. إذ يضعون بإطناب علامة التشديد على الوجود، يسعون وراء هذه النواة المركزية والحقّة للذاتية التي ما زالوا يأملون إنقاذها من هذا الخراب العام المداهم . إن جيَشان هذا التحرك الجديد يعبّر إذاً عن الرغبة في إنقاذ الوجود الخالص والبسيط من ذوبان العالم. من هنا قرابة الجوّ مع كيركغارد.

هايديغر يوحّد بشكل أشدّ حزماً ووعياً منه عند شيلر أيضاً نوازعَ دلتاي مع الفينومينولوجيا . بل هو يقرّب الوصفَ والهرميتْيقا أكثر أيضاً مما كان يفعل دلتاي ، الأمر الذي يؤدّي بطبيعة الحال إلى تعزيز للذاتوية الصريحة . إنه يكتب : « المعنى الطرائقي للوصف الفينومينولوجي ، هو التأويل » (٧٩) . حتى القِبْلةُ الحدسية والفكرُ يَظهران عنده بوصفهما « مشتقّين بعيدين عن الفهمCompréhension . الرؤية الفينومينولوجية للجواهر مؤسسةٌ ، هي أيضاً ، في الفهم الوجوديّ » (٨٠) .

رغم هذا التعزّز للميول الذاتوية ، نجد عند هايديغر « طريقاً ثالثاً » فلسفياً أبرز أيضاً مما عند أسلافه : إنه يزعم التغلب على التعارض بين المثالية والمادية (يقول : « واقعية »réalisme) : « الموجود existant مستقلٌ عن التجربة ، عن المعرفة وعن القبض اللذين بهما يَنكشف ، يُكشَف ، يعرَّف . ولكن الكينونة être ليست إلاّ في تفهّم compréhension الموجود ، الذي كينونتُه تقتضي implique تفهّمَ الكينونة » (٨١) . في هذه الشعوذات المميزة إلى هذا الحدّ لكل الحقبة الإمبريالية ، هايديغر يستعمل دوماً مصطلح «Etre-là » ، « كائن ـ هنا » ، « كينونة ـ هنا » (٨٢) ، وكأنه يتكلّم

---

٧٩ ـ هايديغر ، الكينونة والزمان ، الطبعة الثالثة ، هاله ١٩٣١ ، ص ٣٧ [نذكّر بان « هرميتيقا » = « علم » أو فنّ التأويل ، فتح المغلق] .

٨٠ ـ نفسه ، ص ١٤٧ .

٨١ ـ نفسه ، ص ١٨٣ . [لا بأس من الإشارة إلى أن compréhension هي أيضاً « تضمّن » ، تضمّن الحد أو المفهوم لصفاته أو تحديداته ، وتعطي نوعاً ما فكرة القبض أيضاً ، و implique تترجم أيضاً بـ تتضمّن ، تفترض]

٨٢ ـ في الشواهد الأخرى من هايديغر ، نعتمد لـDasein [كائن ـ هنا] ترجمة السيد هـ . كوربنH. Çorbin : « réalité - humaine » ، « واقع ـ إنساني » (ملاحظة المترجم الفرنسي) . وهذا ما سنفعله .

* ١) رجوعا الى (٨١) ، ونوعا ما من زاوية اللغات (بالجمع ، لا بالمفرد ولا بالمثنى : ألمانية وفرنسية) وبالتالي من زاوية اللغة (مفرد كعام ، لغة ـ منطق ـ معرفة) ـ فاللغة ديدن هايديغر والفلسفة البرجوازية في زمن الامبريالية وسلاح قتال في يدها ، يجب أن نقلبه ـ : compréhension فلسفيا هي فهم و (أصلا) تضمن . يمكن القول ان الفهم هو فهم التضمن ، قبض على التحديدات المفهومية . لكن هايديغر لا يميز ، لا يفصل ، لا يفرق وجها موضوعيا ووجها ذاتيا ، يخلط لصالح منطقة وسطية بين ـ بين و ، على جناحها ، لصالح «الذاتي» ـ اللغة والخلط : هنا « خطيئة » هايديغر وأقرانه ، ولكن البذرة قائمة من قبل ، وجه في الفلسفة التاريخية العظمى ، كافة . لسؤ الحظ : الماركسيون أهملوا هذه القضايا ، رغم أنف لينين ودفاتره الفلسفية ، واتخذوا موقف ردود فعل ضد « فلسفة اللغة » . . . .

٢) عنDasein هايديغر . أنقل عن أحد القواميس الشعبية : فهم الكينونة يتشكل في الكائن ـ هنا ، اي في « كينونة الموجود الانساني كوجود مفرد وعياني » ـ التشديد مني ، هايديغر أدار ظهره لهيغل بهذا الـDasein الانساني ، وأتابع النقل : ـ

عن موضوعية مستقلة عن الوعي الإنساني ، في حين أنه بـ «Dasein» ، «كائن ـ هنا» ، «كينونة ـ هنا» ، لا يقصد شيئاً أكثر من الوجود الإنساني ، بل فقط ، في آخر تحليل ، تجليّ هذا الوجود في الوعي*.

هايديغر يحلّ هذه المسألة الأولية لِـ «الطريق الثالث» في الفلسفة إستناداً الى الحكم الضروري بذاته والى رؤية الجواهر . إنه مضطرّ الى ملاحظة أن هذا الموقع يضعه قريبا جداً من الحلقة الفاسدة التي كان دلتاي يراها برعب في فلسفة الحياة عند بداياتها . «إذا كان على التأويل أن يتحرك أصلاً في ما هو مفهوم وأن يتغذّى منه ، فكيف يستطيع أن ينتج نتائج علْمية دون أن يدور في دائرة ، خصوصاً إذا عدا ذلك كان الفهم المراد بالأصل يتحرّك في المعرفة المشتركة العامة للانسان والعالم؟ »[٨٣]. ولكن بينما دلتاي، بكبح من نزاهته العلْمية، يقف أمام الحلقة الفاسدة ، هايديغر يقطع العقدة بحزم بمساعدة رؤية الجواهر (التي يمكن بها ، نظرا لعسفها اللاعقلاني ، إكتشاف أيّ شيء كان ، خصوصاً حين يقوم المرء بعبور أو نطولوجيّ الى الكينونة) : إذْ أن الفهم «ينكشف» (؟) عن كونه «تعبير البنية الوجودانية existentiale للواقع الانساني نفسه . . . نظراً لأن الفهم هو، بموجب معناه الوجوداني، إمكان ـ كينونة الواقع الانساني، فان الفرضيّات الاونطولوجية للمعرفة التاريخية تتخطّى جوهرياً صرامة العلوم الدقيقة. ليست الرياضيات أكثر صرامةً من التاريخ، بل فقط أكثر ضيقاً فيما يتصل باتّساع الأساس الوجودي الذي هو جوهري لها».

سوف نفحص دلالة التاريخ النوعية عند هايديغر . الآن يهمّ فقط أن نسجّل أن هايديغر يُدخِل خلسةً ، «أونطولوجياً»، في الكينونةِ الموضوعيةِ «الفهم» ، أي موقفاً هو موقف وعي وحسب ، ويحاول هكذا أن يخلق بين الذاتية والموضوعية نفسَ الظَّلَيْل الملتبس الذي أدخله ماخ سابقاً فيما يخص دائرة الإدراك الحسّي . . . في الواقع ، هذا وذاك ـ تحت شكل مختلف، يتّفق مع فرق النوايا ـ يعمّدان (يسمّيان) موضوعياً (موضوعياً زائفا بالواقع !) موقفاً مثالياً وذاتياً بشكل خالص . ولكن مع هذا الفرق وهو أن الماخيين يعطون، على نحو أكثر صراحة بكثير ، الإدراكات المباشرة إسمَ واقع في متناولنا وحدنا (موضوعي زائف) ، في حين أن هايديغر يغذّي مشروع خلق علم (مزعوم) خاص للموضوعية الخالصة: هو

= الكينونة ـ هنا هي قبض (المرء) على كينونته هو الخاصة propre . إنها كينونة ـ في ـ العالم ، وجود بوصفه وجودا يفهم (يتضمن ؟ ـ عند هايديغر : يفهم تغلب ، الانسان يفهم) الكينونة . نحن كائنون سلفا ـ هنا déjà - là إن إنسانا من الناس لا يستطيع أن يشاهد ميلاده (! هذا صحيح ولكنه ليس «كثيرا» !) .

إن النزوع الى التذويب الانساني المثالي ،البسط الانساني الكاذب ، نزوع عام في الفلسفة البرجوازية الرجعية ، متنوع (بركلي ، كونت ، وجودية ، براغماتية، الخ)، يتعارض جذريا مع خط الفلسفة التقليدي (رغم التماثلات) من بارمنيد (مدشن الكينونة ، وقد اهتم به هايديغر وأوله) وهيراكليت وأرسطو . . . الى هيغل (حامل الكينونة والكائن ـ هنا مع الصيرورة) . . . ـ «بتعبير آخر» : ثمة فرق بين ترجمتي Dasein ، بين كائن ـ هنا ، وجود الخ ، و«واقع انساني» وجوديّ ، وجودانيّ ، وجْدانيّ الخ) .

٨٣ ـ نفسه ، ص ١٥٢ وبعدها .

الأونطولوجيا. يقيناً، لا أكثرَ من الفينومينولوجين الاوائل يبينّ كيف، إنطلاقاً من الواقع الموضوعي (الموضوع بين قوسين)، يمكن الانتقال الى الموضوعيّة الحقة الصحيحة، المستقلة عن الوعي. بالعكس تماماً : إنه يضع رابطة عضوية وثيقة بين الفينومينولوجيا والأونطولوجيا، و، بلا مواربة، يخُرج الثانية من الاولى: (الفينومينولوجيا هي مكان الدخول الى ما يجب أن يصير موضوع الأنطولوجيا والكيفية المقْنعة التي بها يُعرف. الأونطولوجيا ليست ممكنة الاّ بوصفها فينومينولوجيا)[٨٤]. تعريف الموضوع، الذي يسبق هذه الجملة مباشرة، يبّين أننا هنا أمم العسف الحدسويّ (إذاً اللاعقلانيّ) لـ «رؤ ية الجواهر»: «والموضوع: هو، بجلاء، ما بالضبط لا ينكشف من الوهلة الأولى وعموماً، ما هو مخفيّ نسبةً الى ما يتبينّ من الوهلة الأولى وعموماً، ولكنه في الوقت نفسه شيء ما هو جزء من الذي يتبين من الوهلة الأولى وعموماً، بحيث أنه يؤ لف معناه وواقعه الأساسي». تلك تحديداً «كينونة الموجود»: موضوعُ الأونطولوجيا.

كيفية طرح المشكلة عند هايديغر تؤلّف تقدّماً بالنسبة الى الماخية بهذا المعنى وهو أنه يضع في المركز، بحزم، الفرقَ بين الجوهر والظاهرة، في حين أن الماخية ما كانت تستطيع أن تجُري في عالم الظاهرات الاّ تمييزات ذاتوية على المكشوف (تتصل ب «إقتصاد الفكر». بيد أن هذا التقدّم في طرح المسألة، الذي، نظراً لعطش الموضوعية الذي كان في جوّ العصر، أسهم كثيراً في رواج هايديغر، يجد نفسه محذوفاً مباشرةً بالكيفية التي بها يجيب عنها. بالفعل، في هذه الطريقة، وحدها «رؤ ية الجواهر» تستطيع أن تقرّر في ما هو مقبوض عليه كـ «جوهر خفيّ» في الواقع المعطى مباشرة والمدرك بشكل ذاتي مباشر. عند هايديغر أيضاً، موضوعية الموضوع الأونطولوجي تبقى إذاً محض شكلية، وإعلان الموضوعية الأونطولوجية لا يمكن أن يقود إلاّ الى موضوعوية زائفة مضاعفة و- بنتيجة المحك الحدسوي- إلى لا عقالة أكبر أيضاً لدائرة الموضوعية هذه.

رغم هذا القاموس من المفردات الذي زاد غموضاً، المثاليةُ الذاتية تنزع قناعها كلّما طرق هايديغر معضلات عَينية. لن نذكر الاّ مثالاً واحداً: **ليس ثمة حقيقة الا بقدر ما وطالما ثمة واقع إنساني**... إن قوانين نيوتن، مبدأ عدم التناقض، كلُّ حقيقة بوجه عام، ليست حقّة الاّ ما دام الواقع الانساني هو [كائن est]. قبل أن يكون ثمة واقع - إنساني، لم يكن ثمة حقيقة، ولن يكون حين لن يكون الواقع - الانساني لأنّ الحقيقة حينئذ، بوصفها واقعاً منكشفاً، بوصفها اكتشافاً وواقعاً - نُزع - غطاؤه، لن تستطيع أن تكون»[٨٥]. ذلك مثالية ذاتية كما عند أيّ واحد عاديّ من أتباع كنط أو ماخ - أفيناريوس. هذا اللعب بمقولات موضوعية - زائفة على قاعدةٍ ذاتويةٍ متطرّفة نجده في كل فلسفة هايديغر. إنه زاعمُ تأسيس نظرية موضوعية للكائن، أونطولوجيا، ولكنه يحدّد بشكل محض ذاتوي في

٨٤ - نفسه، ص ٣٥. [وانطولوجيا = كينونولوجيا، فينومينولوجيا = ظاهراتولوجيا، ظاهرولوجيا.]

٨٥ - نفسه، ص ٢٢٦. (هنا «واقع - انساني» ترجمة Dasein - عند هيغل وبليخانوف ولينين: الحقيقة دوما عيانية..).

الأساس ـ وباستخدامه مفردات موضوعية زائفة ـ الجوهر الاونطولوجي لمقولة كونه المركزية . يقول عن الواقع الانساني : «أونطولوجياً ، الواقع ـ الانساني مختلفٌ أساسياً عن كل واقع معطى . « حالتُـ » ـهُ « état » ليست مؤسَّسة في ما هويّة ماهيةٍ ، بل في « حالة استقلال » الذات Soi الموجودة ، التي قُبض على كينونتها بوصفها هَماً souci »[٨٦] . وفي مكان آخر : « الموجود المعطى . . . هو كلٌ منّا . كينونة هذا الموجود هو الأنويّ le mien [خاصتّي] »[٨٧] . العسف ، الذي سبق أن حللناه ، والذي بموجبه يجري الانتقال الى الموضوعية (المزعومة) يتجلىّ بكل وضوح في بعض ملاحظات عن الطريقة تسبق هذا المقطع : « أعلى من الواقع الإمكان . فهْمُ الفينومينولوجيا قائم فقط في قبضها كإمكان » . فمن الواضح بالفعل ، بالنسبة لمن يسعى جدياً الى التغلّب علمياً (وأيضاً فلسفياً) على العسف اللاعقلاني والذاتوي ، أنّ الواقع هو وحده يستطيع أن يقدّم المحكّ الذي يسمح بتمييز الممكن الحقّ الصحيح عن الممكن المتخيَّل وحسب . لهذا السبب هيغل ميّز بصراحة الامكانَ المجرّد والإمكان العيانيّ . فقط ذاتوية كيركغارد الواعية تقلب هذا التراتب الفلسفي وتضع الممكن أعلى من الواقع ، كي تخلق مكاناً حراً ـ أيْ فارغاً ـ من أجل التقرير الحرّ للفرد المنشغل فقط بخلاص نفسه . هايديغر يقتفي هنا آثار كيركغارد ، لكن مع فرق (فرقٍ ليس لصالح منطق ونزاهة فلسفته) : ألا وهو أنه ـ معارضاً معلّمَه على هذه النقطة ـ يرْسم مع ذلك موضوعيةً ، المقولاتِ المنضجة على النحو المذكور (ما يدعوه « الوجودانيات») .

عند هايديغر ، دعوى الموضوعية أبرز أيضاً منها عند شيلر، الامر الذي لا يمنع طابع الفينومينولوجيا الذاتوي من أن يظهر عنده بشكل اوضح بكثير مما عند شيلر. هايديغر يجهد لتأسيس نظرية موضوعية عن الكائن، لتأسيس أونطولوجيا. خليق به إذاً ان يعرّف بصرامة ودقة التخوم نسبة الى الأنتروبولوجيا والحال، حين يطرق معضلاتها الجوهرية ولا يكتفي بالنسج على الطرائقية، يتبين ان أونطولوجياهُ ما هي بالواقع سوى أنتروبولوجيا مستوحاة من فلسفة الحياة ومقنّعة وراء مظاهر من موضوعية . (هنا ايضاً، هايديغر يجد نفسه إذاً امام «ثنائي مشكل» ليس له حلّ، امام خيار مستحيل، مثله مثل دلتاي سابقاً، كما رأينا، وهنا أيضاً نلاحظ نفس الفرق بينهما : دلتاي يتراجع امام الخيار المشكل ويحاول تجنبه، بينما هايديغر يقطع العقدة بأناقة، ولكن فقط في الكلام، وعلى نحو صريح في اللاعقلانية) . من المميِّز، مثلاً ، أنه يجهد للبرهان على النزوع الأنتروبولوجي الأساسّي ل «المنطق المتعالي»، لكنط حتى يستطيع ان يجعل من كنط سلفاً للفلسفة الوجودانية كما كان زيمل قد جعل منه سلفاً لفلسفة الحياة.

لكن حتى خارج تأويله لكنط ، فان هذا الاتجاه يظهر في كل مكان عنده . اليوم ، على حد قوله ، ليست الأنتروبولوجيا ميداناً خاصاً أو علماً خاصاً: «الكلمة تعينّ نزوعاً أساسياً للموقع الراهن للانسان

---

٨٦ ـ نفسه ، ص ٣٠٣ .

٨٧ ـ نفسه ، ص ٤١ و٣٨ .

تجاه نفسه وتجاه جملة الموجود. بموجب هذا الموقف الأساسي، ليس شيء معروفاً ومفهوماً الآ حين يكون وجد تفسيراً أنتروبولوجياً. الانتروبولوجيا لا تسعى فقط الى الحقيقة عن الانسان، بل تطالب بأن تقرّر ما الحقيقةُ بوجه عام يمكن أن تعني»[٨٨]. ويشرح هذا الموقف، الذي يعني تماثلاً موضوعياً بين أونطولوجيا والأنتروبولوجيا، بقوله: أجل، ما من عصر كان له ما لعصرنا من معارف بصدد الانسان، ولكن «ما من عصر كذلك عِلم أقل من عصرنا ما الانسان. لم يصبح الانسان لأيّ عصر مُشكلاً كما أصبح لعصرنا».

ذلك ما يعبّر بوضوح عن الطابع السلبي لنوازع هايدغر الفلسفية. بالنسبة له، لم تعد الفلسفة هي علمَ هوسرل الباردَ «الصارم»، ولا الطموحَ الى تصوّر عياني للعالم، كما كانت الحال بالنسبة لفلسفة الحياة من دلتاي حتى شبنغلر وشيلر. دورُها بالأحرى «أن تترك معلّقاً التنقيب بواسطة إستجوابات»[٨٩]. بأسلوب عاطفي جيّاش مأخوذ عن كركغارد، هايدغر يعلّق على موقعه: «ألهذا معنى، وهل لنا الحقّ في أن نتصوّر الانسان، بحكم محدوديّته الأكثر حميميّة - كونه بحاجة الى «الأونطولوجيا»، أي إلى فهم الكينونة - على أنه «خالق» وبالتالي «لا محدود»، بينما بالضبط ليس ثمة شيء يتنافى مع فكرة الكائن اللامحدود بجذرية أكبر مما تتنافى معها أونطولوجيةٌ ما؟... أم أننا من الآن الى هذا الحدّ أصبحنا لعبات التنظيم والهياج والسرعة بحيث لا نستطيع أن نكون أصدقاء ما هو جوهري وبسيط ودائم؟»[٩٠].

هكذا فما يسمّيه هايديغر فينومينولوجيا وأونطولوجيا ليس بالواقع شيئاً أكثر من وصفٍ أنتروبولوجي، ينزع نحو أسطورة مجرّدة، للوجود الانساني، وصفٍ، عدا ذلك، في تحليلاته الفينومينولوجية العيانية، يتحوّل فجأةً الى وصف - كثيراً ما يكون مفيداً وممتعاً - لوجود المثقّف البرجوازي - الصغير أثناء حقبة أزمة الامبريالية. هايديغر نفسه يعترف بذلك، الى حدّ ما. برنامجه تبيان الكائن «كما هو من الوهلة الأولى وعموماً في هيئته اليومية الأكثر إنتشاراً»[٩١]. الوجه المفيد الممتع حقاً في فلسفة هايدغر، هو أنه يصف بمنتهى التفصيل كيف «الأنسانُ»، الذات التي هي قسند الواقع - الانساني، يتفكك ويتبلد «من الوهلة الأولى وعموماً» في هذه التفاهة اليومية.

ولو فقط من قبيل ضيق المكان، لا نستطيع أن نخطّ هنا هذا الوصف. لنُبرزْ فقط أحدَ وجوهه، ألا وهو أنّ زيف الوجود اليومي عند هايديغر، ما يدعوه «إنحلال» او «سقوط» الواقع - الانساني، هو ذنب الحياة الاجتماعية. حسب هايديغر، إن طبيعة الانسان الاجتماعية هي «وجوداني»

---

٨٨ - هايديغر: كنط ومعضلة الميتافيزيقا، فرانكفورت - على - الماين ١٩٣٤، ص ١٩٩ وبعدها.

٨٩ - نفسه، ص ٢٣٥.

٩٠ - نفسه، ص ٢٣٦.

٩١ - هايدغر، الكينونة والزمان، ص ١٦.

existential للواقع الانساني ، وهو حدّ عند هايديغر يوازي ، في دائرة الوجود ، المقـولات في الفكر . الوجود الاجتماعي ، على حد قوله ، يمثّل حكمَ الـ « On » ، الـ «هُمْ »* المجهـول الهـوّية . اليكم ، مأخوذاً من هذا الوصف ، شاهـد طويل الى حدّ سيتيح للقـارىء ان يكّون فكرة عيانية عن الأونطولوجيا الهايديغرية للتفاهة اليومية : « الـ « مَنْ » «Qui »* ليس لا هذا ولا ذلك ولا الذات ولا البعض ولا جمع الجميع . الـ « مَنْ » ، هو المحايد ، الـ On « هُمْ » المجهـول . . . في هذا الطابـع الكتوم وغير المشاهَد يبسط الـ هُمْ دكتاتوريته الخاصة. نستمتع ونلتذّ كما هم يستمتعـون. نقـرأ ونرى ونحكم على الأدب والفنّ كما المرء يرى ويحكم . كذلك نبتعد عن « الجمهور الكبير » كما الناسُ يبتعدون عنه . نجد مثيراً مغضِباً ما يجدونه مثيراً مغضباً . إن الـ On ، الذي ليس كائناً خاصاً ، والذي الجميع هم إياه ، وإنْ ليس بوصفهم جَمْعاً ، هو الذي يمْلي نمطَ كينونةِ اليوميّة . . كل واحد هو الآخر ، ولا أحد هو نفسه . الـ « هم » هو الجواب على سؤال « مَنِ » الواقعِ البشرّي اليومي ، إنه الـ لا أحد ، الذي كلُّ واقع ـ انساني هو من هنا فريسته في الكينونة ـ بين ـ الآخرين . في السمات الجوهرية ، الموضوعة سابقاً في جلاء ، التي تميّز الكينونةَ ـ بين ـ الآخرين اليومية ، المسافةِ ، العاديّة المتوسّطة ، الدعاية ، الإعفاء من الكينونة والمبادرة الى المجاملة ، يكمن « ثباتُ » الواقع الانساني ، « دوامُه » المباشر . . . إنهم في عالم حكم ـ الآخر والزيف . إن نمط الكينونة هذا لا يعني أيّ تقليل من تصنّعية الواقع ـ الانساني ، كما ولا الـ On المعتبَر شخصاً هو عدم . بالعكس ، في نمط الكينونة هذا ، الواقعُ ـ الانساني هو واقع بالغ ، اذا بـ « واقع » عنينا الكينونة حسب الوجود . أجل ، ليس ثمة On أكثر ممّا ثمة وجودٌ في ذاته . كلّما تجلّى الـ On في العلَن ، كان سرّياً خفيّاً لا يُقبَض عليه . ولـكن أقـل من ذلك أيضـاً أن يكون لا شيء . لِـ « الرؤية » الأونْطية الأونطولوجية* بلا أحكام مسبقة ، ينـكشف بوصفـه « الـذاتَ ـ الموضـوعَ الأكثـر واقعيةً » لليوميّ »(٩٢) .

إن هذا النوع من الوصف يؤلف الشطر الأقوى والأكثر إيحاءً في الكينونة والزمان . على الأرجح ترجيحا كبيراً بفضل أمثال هذا الوصف مارس الكتاب نفوذاً بهذا الاتساع وهذا العمق . هايديغر يعطي هنا ، بوسائل الفينومينولوجيا ، سلسلة من لوحات توضّح الحياة الداخلية وتصوّر العالم لدى المثقفين الألمان الآخذين في التفكّك في سنوات ما بعد الحرب . هذه اللوحات موحية لأنها تقدّم ـ بدون أن تتخطى مستوى الوصف ـ صورة صحيحة وأمينة عن المنعكسات النفسية التي يطلقها واقع الرأسمالية الامبريالية

[* On : ضمير مجهول ، بمعنى : هم ، الناس ، بعض الناس ، المرء ، الخ . . . وهو Sujet فاعل ، مبتدأ ، عادة مفرد ، محايد في الجنس ـ مقولة مركزية في فلسفة هايديغر] .

[* الذي ، التي ، الذين ، الخ . . . محله في الجملة : فاعل مبتدأ Sujet وغير ذلك ، يدل على شخص أو أشخاص ـ « ضمير نسبي » و« ضمير استفهام » (« On » ضمير غير معرف)] .

[* اي الوجودية الكينونية أونتي Ontique عند هايديغر وخلفائه : ما يخص الكائن المفرد والعياني ، مرادف « وجودي »] .

٩٢ ـ نفسه ، ص ١٢٦ وبعدها .

لما بعد الحرب عند الذين ليسوا قادرين ولا مستعدّين للارتفاع فوق التجارب المعاشة لوجودهم الفردي في اتجاه الموضوعية ، اي بالسعي الى توضيح الأسباب التاريخية لهذه التجارب . هايديغر عدا ذلك ليس الوحيد في عصره : ثمة نزوعات مشابهة تتعبّر ليس فقط في فلسفة ياسبرس ، بل ايضاً في قسم كبير من أدب تلك الحقبة (لنذكّرْ فقط برواية سيلينCéline : رحلة الى نهاية الليل، ب جويس، جيد، مالرو، الخ . . .) . ولكن ، مع الاعتراف بالصواب الجزئي لهذه اللوحات الوصفية ، لا يمكن التملّص من سؤال : بأي قدر تتفق مع الواقع الموضوعي ، بأي قدر تتخطّى الطابع المباشر لردود فعل الذات ؟ بديهي أن هذا السؤال ذو أهميّة حاسمة ، لا سيا بالنسبة للفلسفة . ففي الأدب ، إنّ جودة عملٍ من الأعمال تتوقّف هي أيضاً على عيانيّة وعمق التمثيل الذي يعطيه هذا العمل عن الواقع ، لكن حرّية التصرّف المتاحة للكاتب أوسع بكثير . بيد أن المعضلات الناجمة عن ذلك لا تقع في إطار دراستنا .

حقيقة أن لوحات هايديغر تنتسب الى الحالات النفسية التي سببّتها أزمة الرأسمالية الامبريالية بعد الحرب لا يشهد عليها فقط النفوذُ الذي مارسه كتاب الكينونة والزمان بعيداً وراء الأوساط التي كان لديها اهتمام حقيقي بالفلسفة . هذه الحقيقة كثيراً ما أبرزها النقاد الفلسفيون ، في إستحساناتهم كما في استنكاراتهم . إن ما يصفه هايديغر ـ بطبيعة الحال مع تذْويت الوقائع بمثالية جذرية ، أي مع تشويهها ـ هو القفا الذهني ، البرجوازي والذاتي ، للمقولات الاقتصادية للرأسمالية . من وجهة النظر هذه ، هايديغر يمدّ اتجاه زيمل : «إضافة طبقة تحت بناء المادية التاريخية» ، من أجل إظهار الأسس الفلسفية أو حتى الميتافيزيقية ، كما يُقال ، لهذا المذهب . غير أن الفرق الذي يفصلهما هو هنا أكثر فائدة من قرابتهما . إنه يجد تعبيره في طريقة كما وفي جوّ العمل الهايديغري على حد سواء : من وجهة نظر الطريقة ، بهذا المعنى وهو أنّ عند هايديغر ، بخلاف زيمل الذي ينقد المادية تصريحاً ويسعى الى «تعميق» ها مؤوّلاً إياها في اتجاه مذهبه الخاص ، ليس فقط اسمُ ماركس لا يُذْكر (في الكينونة والزمان) ، حتى حين يُلَمّح اليه بشكل جليّ ، بل أيضاً ، من وجهة نظر المحتوى ، جميع مقولات الواقع الاقتصادي الموضوعية تختفي .

طريقة هايديغر أكثر جذرية في ذاتويتها : بياناته الوصفية تدور جميعاً بلا استثناء على الانعكاسات السيكولوجية للواقع الاجتماعي والاقتصادي . هنا يظهر بشكل عياني التماثل العميق للفينومينولوجيا والأونطولوجيا وطابع هذه الأخيرة الذاتوي المحض رغم كل الموضوعية التي يعزوها لها هايديغر . بل يمكن الذهاب حتى القول إن هذا التوجّه نحو الأونطولوجيا (الموضوعية المزعومة) يجعل التصوّر الفلسفي للعالم أكثر ذاتيةً أيضاً مما كان في زمن الذاتوية المعلنة والجذرية ، ذاتوية زيمل مثلاً . فعند هذا الأخير ، نرى على الأقل تظهر كومضةٍ ضعيفة ، الملامحُ الشاحبة والمشوّهة للواقع الاجتماعي الموضوعي ، بينا هايديغر يحوّل هذا الواقع الى تعاقب حالات نفسية توصَف حسب الطريقة الفينومينولوجية . هذا الشكل الجديد للطريقة يرتبط على نحو وثيق جداً بتحول الجوّ: زيمل كان يُنضج منظومته وقتَ كانت

فلسفة الحياة ، الحديثة العهد، لا تزال كلها آمل. حتى وإن كان يسجل « مأساة الثقافة » وينقد المدنية الرأسمالية، فقد كان المال بعد بالنسبة له، كما يذكر القارىء « حارس الجوّانية ». بالنسبة لهايدغر، هذه الأوهام انهارت منذ أمد طويل. الفرصة مؤاتية لتخليّ داخلية الفرد عن فتح العالم . لم يعد يعتبر العالم الاجتماعي الذي يحيط به شيئاً ما، مع كونه مشكوكا فيه، يفسح مجالاً حراً لعمل الجوانية الخالصة، بل تهديداً لا يُقبَض عليه ضدّ كل ما يصنع جوهر الذاتية . بالتأكيد ليس ذلك تجربة جديدة للأفراد البرجوازيين في ظل الرأسمالية. إبْسن Ibsen ، مثلاً كان قبل سنوات كثيرة، كتب مشهداً فيه بطلُه (بِر غونت) Peer Gynt - رمزُ معضلة غياب الجوهر أو معضلة جوهرية حياته الخاصة - يقشر بَصلة ، ولا يجد الاّ قشارات، وليس نواة مركزية. هذه التجربة المعاشة ل «بر غونت» ، الذي شاخ واليائس من نفسه، تغدو الحكمة التي ترشد لوحات وصف هايديغر. ذلك هو معنى حكم ال«On» ، أي (إذا ترجمنا في لغة الحياة الاجتماعية) : حكم الحياة العامة في الديمقراطية البرجوازية في العصر الامبريالي ، مثلاً في زمن جمهورية فايمار: « الفهم في ال On يخدع نفسه دوماً في مشروعاته فيما يتصل بالامكانات الحقيقية للواقع الانساني»[٩٣]. بالنسبة لهايديغر، هذا بمثابة دليل أونطولوجي على مناهضة - الديمقراطية . وهو يبسط هذه الفكرة بمفردات بالغة الايحاء : « الواقع - الانساني يلقي بنفسه خارج نفسه في نفسه ، في الهوّة التي ليس لها قاع وفي عدم اليومية الزائفة غير - الحقيقية». هذا، بالضبط الذي تخفّيه الحياة العامة والذي يُؤْخَذ بوصفه «الحياة العيانية»، بينما هو ليس سوى زوبعة خادعة : «هذه القطيعة العنيفة والمستمرة مع الحقيقي الأصيل، التي مع ذلك تعطي وهمه، وفي الوقت نفسه السقوط في الـOn . . . بالتالي ، إن الهيئة اليومية الأكثر انتشاراً للواقع - الانساني يمكن أن تُعرَّف: الكائن في العالم مكشوفاً بشكل مزوّر، في آن معاً مقذوفاً وقاذفاً - الى الأمام، قاذفاً (شارعاً)، معلّقاً مربوطا في كينونته في العالم وفي كينونته - مع - الآخرين بقدرته - على - أن يكون»[٩٤].

نشاهد هنا بوضوح أن الانتقال عند هايديغر من الفينومينولوجيا الى الأونطولوجيا هو جوهرياً موجّه ضد المنظور الاشتراكي للتطور الاجتماعي ، مثل وبقدر الطريقة اللاعقلانية لجميع المفكرين البرجوازيين الرئيسيين منذ نيتشه . الأزمة الألمانية لما بعد الحرب واشتداد صراع الطبقات الناجم عنها - مع وجود

---

٩٣ - نفسه ، ص ١٧٤ .

٩٤ - نفسه ، ص ١٧٨ و ١٨١ . [عند هايديغر، pro-jet , projet ، مشروع وقذف - الى - الأمام ، هو صفة الـDasein ، الواقع الانساني ، المقذوف الى أمام نفسه بالانشغال الذي يربطه بالعالم .
كل هذه القصص من الوجودية المعاصرة فيها على صعيد نظرية المعرفة وتصور العالم هروب من المسألية الهيغلية - الماركسية - اللينينية ، وتحول (فوري وأصلي) نحو الذاتية والفردوية والسيكولوجوية ، على قاعدة نفسية المثقف البرجوازي - لسوء الحظ : الماركسيون كأنهم حذفوا هذه المسألية ، رغم وضوحها الحاد ، في بعض أهم نصوص ماركس ولينين. . .] .

وتوطّد الاتحاد السوفياتي في الصعيد الخلفي ، وانتشار الماركسية ، التي أتمّاها لينين وستالين ، في الطبقة العاملة وأيضاً بين المثقفين ـ يدفعن الرجال بقوّة أكبر بكثير مما في العصور الهادئة الى اتخاذ موقف شخصياً .
هايديغر ، كما رأينا ، لا يكافح بالتصريح النظريات الاقتصادية للماركسية اللينينية ، ولا عواقبها على الصعيد السياسي ـ لا هايديغر ولا الطبقة التي يمثّلها بقادرين على ذلك ـ . يحاول بالأحرى تجنّب استخلاص النتائج اللازمة بالقائه الشبهة على كل فاعليه عامة للانسان ، واصفاً إياها بأنها « غيرُ حقيقيّة » بأنها « مزيّفة » ، من وجهة النظر « الأونطولوجية » .
شعور الانسان البرجوازي بأنه يصير لاجوهرياً ، بل بأنه يُقلَّص الى عدم ، يعانيه كل مثقفي هذا العصر . لهذا السبب فتحليلات هايديغر المعقّدة واستبطاناته الفينومينولوجية الثقيلة تصادف مادة غزيرة في التجارب المعاشة لهذه المرتبة الاجتماعية وتجد لديها طنيناً واسعاً . هايديغر يعظ بالتخليّ عن كل فعل اجتماعي كما في الماضي كان شوبنهاور يدعو الى الانصراف عن فكرة التقدم البرجوازية ، عن الثورة الديمقراطية . مع ذلك ، فالتخليّ الذي يبشرّ به هايديغر يحتوي ضمنياً على موقف أشد رجعية من هدوئية * شوبنهاور . بالتأكيد ، هذه الهدوئية استطاعت ، حين دخلت الثورة في مرحلة حادة ، أن تصبح فجأة ، عند هذا الذي كان قد أعلنها، فاعلية مضادة ـ للثورة، ولقد بينّ نيتشه كم كان سهلاً، ذهاباً من شوبنهاور، أن يصير المرء عاملاً نشيطاً مضاداً ـ للثورة، في الفلسفة. يمكن القول بدون كبير مبالغة أنه توجد، في العصر الذي تناضل فيه البرجوازية الامبريالية ضد الاشتراكية، نفس العلاقة بين هايديغر وهتلر ـ روزنبرغ التي كانت موجودة في الماضي بين شوبنهاور ونيتشه.

أجل ، الحوادث لا تتكرّر أبداً بشكل ميكانيكي ، بما في ذلك في تاريخ الفلسفة . النغم العاطفي والبشري الذي يرأس هذا الرفض لأي فعل مختلف جداً بل ومتعارض عند شوبنهاور وعند هايدغر . عند هذا الأخير ، لم يعد اليأس يترك ، كما كانت الحال عند شوبنهاور، المكان حراً للفرد من أجل تأمل ديني واستيطيقي (محرر من هذا العالم). الآن بات الوجود الفردي كلّه مهدّداً. وحتى إذا كانت وحدانية الطريقة الفينومينولوجية تعطي عن الأمر صورة مشبوهة، فانه يظلّ مع ذلك واقعةً اجتماعية: تلك حالة الفرد البرجوازي السيكولوجية (وبخاصة المثقّف) في العصر الذي فيه رأسمالية المونوبولات آخذة في الانحلال وأمام منظور هلاكها. يأس هايديغر إذاً ذو طابع مزدوج : هذه، من جهة، التعريةُ التي لا ترحم، تعريةُ العدم الداخلي للفرد في عصر أزمة الامبريالية . ومن جهة أخرى ـ لأن الأسس الاجتماعية لهذا العدم تُصنَم تحت شكل لا زمنيّ ومناهض للمجتمع ـ ، إن الشعور المثار على هذا النحو يمكن بمنتهى السهولة أن يتبدّل الى نشاطيّة رجعية يائسة . يقيناً ، ليس من قبيل الصدفة أنّ دعاية هتلر تنادي اليأس بلا انقطاع : حين تخاطب الجماهير الكادحة ، تنادي اليأس الناجم عن حالتها الاجتماعية والاقتصادية. وحين القضية هي المثقفون ، فان هذا الجو من العدم ومن اليأس، الذي الى حقيقته الذاتية يستند هايديغر،

[* quiétisme : هدوء، راحة، تأمل، امتناع عن الفعل وسكينة.]

والذي هو يضعه في مفاهيم، يحوّله ويجليّه روحانياً بالفلسفة، ويقدّسه باعلانه (حقيقياً وأصيلاً وغير زائف) إن هذا الجوّ هو الذي يوفّر الأرض الأنسب والأصلح للدعاية الهتلرية.

كائن اليومية هذا ، كائن سيادة الOn ، هو إذاً بحقيقة الكلام لا ـ كائن . وبالواقع ، هايدغر يعرّف الكائن لا بوصفه معطى مباشراً ، بل بوصفه أبعد الموجود ، الذي نحن إياه أنفسنا ، هو ، من وجهة النظر الأونطولوجية ، ما ثمة أبعد ما يكون) . هذا العنصر الأكثر حقاً وأصالة في الانسان هو ما يُنسى ويُدفَن في اليومية . دور الأونطولوجيا هو بالضبط انتشاله من النسيان .

هذا الموقف تجاه الحياة (الحياة الاجتماعية في زمنه) يحدّد كل طريقة هايديغر . سبق أن بيّنا مراراً الذاتوية التي لا تُقهَر للفينومينولوجيا والموضوعية ـ الزائفة للأونطولوجيا . ولكن الآن فقط ، إذْ يحضر أمامنا محتوى وبنية المنظومة الهايدغرية بشكل عياني بعض الشيء ، يظهر بوضوح أن هذه الطريقة ، رغم هشاشتها الموضوعية ، كانت الوحيدة الممكنة للوصول الى الأهداف التي أرادها . بالفعل ، عند هايديغر ، ليست المسألة ، في حياة البشر الاجتماعية ، هي العلاقة بين الذاتية والموضوعية ، ولا العلاقة المتبادلة بين الذات والموضوع ، بل هي (الأصالة) أو (الزيف) داخل الذات وحيدةً التجاوز الاونطولوجي للواقع الموضوعي (الموضوع بين قوسين) لا ينزع الاّ في الظاهر ، فقط في قاموس المصطلحات الطرائقي ، نحو موضوعية ، بينما في الواقع الاونطولوجيا إنما فقط تندار نحو طبقة أدنى ، أعمق على زعمها، في الذاتية . بل يمكن القول إن مقولةً (أو «وجوداناً» un «existential») عند هايديغر، إنما تعبّر بشكل أكثر حقاً وأصالة عن الكائن وتقترب منه أكثر كلّما كانت أقلّ إنشحاناً بتعيينات الواقع الموضوعي. لهذا السبب فالمقولات التي نجدها عنده (نمطية إنفعالية أو لون عاطفي، همّ، قلق أو (قلقان)، نداء الوجدان، الخ. . .) تحمل جميعها طابعاً ذاتياً بحزم.

والحال ، بحكم ذلك ، على الأونطولوجيا الهايدغرية حتماً أن تصير لا عقلانية أكثر فأكثر مع سير إنبساط جوهرها الحقيقي . لا ريب ، هايديغر يحاول على الدوام تجنّب اللاعقلانية . يجهد هنا أيضاً للارتفاع فوق التعارض بين العقلانية واللاعقلانية ، و ، في معضلة المثالية والمادية ، للعثور على (طريق ثالث) في الفلسفة . ولكن ذلك له مستحيل . إنه ينقد مراراً حدود العقلانية ولكنه يضيف الى هذا النقد هذه الكلمات : (ليس أقلّ حجباً تزوير الظاهرات التي تنفيها الى حرَم اللامعقول . اللاعقلانية ـ بوصفها معارضة للعقلانية ـ لا تتحدّث الاّ بنظرات ملْويّة عن هذا الذي عنه هذه الأخيرةُ عمياء) [٩٥] .
لأنْ تُعرَف، لذا ليس ممكناً ل هايديغر وقعياً أن يتلافى اللاعقلانية . فاذا صفّينا من الموضوعية كل ما يتصل بالواقع القابل المعرفة وإذا كانت هذه الموضوعية متكوّنة فقط في الجوانية الخالصة، فمن المحتوم أن تكون النتائج المحرزة هكذا ذاتَ طابع لا عقلاني.

---

٩٥ ـ نفسه ، ص ١٣٦ .

هذا ما كان سابقاً يحصل عند كيركغارد . غير أن هذا الأخير ، وإن كانت عنده إمكانية العمل بمقولات لاهوتية والوصول هكذا الى عقالة ـ زائفة وجدل ـ زائف ، لا يتراجع أمام أقصى النتائج. وبالضبط أمام أهم معضلات (الوجود) ، يتحدّث عن (المفارقة) أي عن لا عقالة . ثمة بالمقابل شيئان ينقصان هايديغر : من جهة ، إمكانية اللجوء الى مقولات لا هوتية بشكل صريح ، ومن جهة أخرى ، شجاعة أنْ يعلن نفسه بمثل تلك الصراحة مؤيداً للاّعقلانية . ولكن كل لوحات هايديغر الاونطولوجية تبينّ أننا بحرمان تعيينات الواقع الموضوعي من أية موضوعية إنما ننتهي بالفعل ـ ويصرف النظر عن أقواله ـ الى اللاعقلانية . لن نذكر سوى مثال واحد . هايديغر يتكلّم عن (نغم عاطفي) (٩٦) . هذا النغم أساساً متحجّبٌ في سؤاله (لماذا ؟) و (من أين تأتي ؟) و (الى أين تذهب ؟) . (هذا يجعل أن ال Dasein متحجّب في سؤاله (من أين أنت آتٍ ؟) وسؤاله (الى أين أنت ذاهب ؟) ولكنه بذلك يظهر لنفسه مكشوفاً أكثر ومُسْفِراً لنفسه أكثر ، ال (هذا كائن) ، وحَسْب ، وهو ما ندعوه عزلة الكائن ** المقذوف المتروك عند (كينونته هنا) ، في القدر الذي فيه هذا (هنا في ـ العالم) . ولكن الزيف الصنعي الناتج عن ذلك ليس له طابعُ واقعة خام ، طابعاً بسيطاً ولا يقلّص ، بل هو خاصة جوهرية في ال Dasein يأتي بها في الوجود ، وإن كانت في البداية مكبوحة) (٩٧) . بقدر ما يوجد هنا ـ حسب (مشروع) هايديغر ـ تدخّلٌ من الكينونة أو نيّة في هذا الاتجاه ، فان ما يُعثَر عليه بهذه الطريقة (والوسيلة التي بها يعثر عليه) لا يمكن أن يكون الاّ من طبيعة لا عقلانية. السبيل الذي يقود الى الكينونة لا يمكن أن يكون سوى رمي كل تحديدات الواقع الموضوعية . أونطولوجيا هايديغر تطالب على الدوام بهذا النبذ، كي يستطيع الانسان (الذات ، الكائن ـ هنا) أن يطرح نفسه من سلطان ال (on) الذي يجعله لا جوهرياً ولا حقيقياً.

نرى إذاً أن الأونطولوجيا الهايديغرية تتحوّل فجأة الى أخلاق ، بل الى وعظ ديني . هذا الشكل الأخلاقي والديني الذي تتخذه نظرية المعرفة يكشف أيضاً النفوذَ المقرّر الذي مارسه كيركغارد على طريقة هايديغر وأسلوبه في وضع المشكلات . هذا التبشير يدعو الانسان الى الصير (جوهرياً) ، الى الاستعداد لسماع وفهم (نداء الوجدان) ، كي يصل الى (التقرير العازم) . هايديغر يصف أيضاً هذه السيرورة بشكل مفصّل . ليس بوسعنا هنا سوى خَطّ عنصرها المركزي باقتضاب . الاونطولوجيا تكشف عدَمَ الواقع ـ الانساني المتخفي في (السقوط) (جوهر العدم العادم أصلياً ، هو أنه يضع الواقع ـ الانساني أوّلاً أمام الموجود كموجود . . . الواقع ـ الانساني يعني : كيْنونة ـ مْسوكة في ـ العدم) (٩٨) .

---

٩٦ ـ نفسه ، ص ١٣٥ .

[* Dasein : كائن هنا ، كينونة هنا ، موجود ، « واقع انساني »] .

[** déréliction de l'étant : عزلة ، ترك ، تخلٍ . . . حالة الانسان المقذوف في العالم ، بلا سند اومعين . . .] .

٩٧ ـ نفسه ، ص ٣١١ .

٩٨ ـ هايدغر ، ما هي الميتافيزيقا ؟ ، بون ١٩٢٦ ، ص ١٩ وبعدها .

هكذا جوهر « الواقع ـ الإنساني » الهايديغري . البشر ليسوا مختلفين إلا إذا ويقدر ما هم يعون ذلك أو لا يعونه . الوعي الأخلاقي هو الذي يحقّق هذا الأخذَ للوعي : « الوجدان (الأخلاقي) نداءٌ يطلقه الهَمُّ في حضن لا راحة ولا سكينة « الكينونة في العالم » . إن « الواقع الإنساني » هو المدعوّ إلى أن يشعر بأنه حقاً مذنب . . . واقعة منهم النداء تكشف للواقع الانساني ارتباك وقلق مفرديّته » [٩٩] .

وفهم هذا النداء يقود الإنسان إلى « القرار الحسام العازم » . هايديغر يُبرز بكثير من ألوان الهوى والانفعال معنى « مقولة الوجود » هذه . بعد قراءة التحليلات الآنفة ، ما من شخص سيفاجأ بأن يرى هايديغر ينفي بشدّة أن يكون بإمكان « القرار العازم » أن يخلق أدنى تغيرٍّ في العالم الذي يحيط بالإنسان . حتّى هيمنةُ أل On لا تهتزّ بذلك : «العالم الحاضر مباشرةً لا يتغيرّ« في محتواه » . . . إن لا عزمَ ال On يبقى بلا مساس ، ولكنه ببساطة لا يستطيع بعد الآن أن يتحدىّ الوجود الذي بات عازماً » [١٠٠] . هنا ، طرائقية ومحتوى الفلسفة الهايديغرية يعبّران في مفردات بالغة التعقيد (ولكن فيها نشعر على نحو خاص بالتصنّع) عن المشاعر التي يعانيها المثقف البرجوازي ـ الصغير إزاء الحياة ، في عصر أزمة خطيرة : إنه يريد أن يُبعد الخطر الذي يهدّد « وجودَ » هُ ، ولكن على نحوٍ لا ينجم عنه بأيّ حال الإلـزامُ بتحـويلِ شروطه الحياتية الخاصة أو بالإسهام في تحويل الواقع الاجتماعي الموضوعي . مهما يكن هايديغر غامضاً ، فإن قرّاء هايديغر لم يخطئوا على هذا المعنى لفلسفته .

النتيجة التي وصل إليها هايديغر هي إذاً الإقتناع بأن الوجود بوصفه الوجود مذنب . والحياة الحقة للانسان العازم قوامها الاستعداد للموت : « دفعة الممكن المستبِقة » ، هكذا المصطلح الذي يستخدمه لتسمية ذلك . هنا أيضاً ، نرى يَظهر كيركغارد ، أجَل بدون لاهوته البروتستانتي .

بطبيعة الحال ، إن لاهوت هايديغر ـ لاهوتاً بلا دين وضعي ولا إله شخصي ـ يجب أن يحوي ، ككل أشكال فلسفة الحياة ، نظرية عن الزمان . هذا أيضاً ضرورةٌ طرائقيّة . بالفعل ، التعارض الصلب بين المكان والزمان هو إحدى أضعف نقاط العقلانية غير الجدلية . ولكن في حين أنّ هذه النقطة الضعيفة لا يمكن أن تُصفّى فعلاً إلاّ إذا أُقيمت علاقة متبادلة جدلية ، مؤسسة في الواقع الموضوعي ، بين المكان والزمان ، فإنّ « فلسفة الحياة » اللاعقلانية قد وجّهـت دائماً هجماتهـا الأكثـر حدّة ضدّ مفهـوم زمـان العقلانية وهي تعتبر الزمان والمكان مبدأين على طرفيّ تعارض بل وعدوّين (كما كانت تقيم تعارض ثقافة ومدنيّة في ميدان السوسيولوجيا) . إن فلسفة الحياة تعلّق أهمية كبيرة على الاستيلاء على الزمان (ذلك هو الوجه الآخر للنيّة السجاليّة التي تحدّثنا عنها لتونّا) ، لأن مماثلةَ التجربة المعاشة والحياة (الوجـود) ، المماثلةَ التي لا غنى لموضوعيتها ـ الزائفة عنها ، ليست ممكنة إلاّ مع تصوّر لا عقلاني وذاتوي للزمـان يستجيب لهذا الاشتراط .

٩٩ ـ هايدغر ، الكينونة والزمان ، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٥ .

١٠٠ ـ نفسه ، ص ٢٩٧ .

هايديغر يعلّق أهمية كبيرة على هذا الأخير. يرفض برغسون بقوّة، يدين فيه تمثلاً للتصوّر «المبتذل» للزمان (يوجّه نفس اللوم إلى أرسطو وإلى هيغل). هذا الزمان «المبتذل» هو الزمان العادي، الذي يَعرف ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، هو زمن الكون «الساقط»، كون الOn، الزمن المقاس، زمن الساعة الجدارية، ألخ... أمّا الزمان الحقيقي فهو، بالمقابل، يجهل التعاقب: «المستقبل ليس أأخر من الماضي والماضي ليس أبكر من الحاضر. الزمنية تتزمن بوصفها مستقبلاً كائناً ـ كان كائناً ويتكون كحاضر[١٠١].

من وجهة نظر نظرية المعرفة، هايديغر لا يتميّز عن برغسون (ولكن ليس عن أرسطو وعن هيغل) إلا بفروق دقيقة في اللون. فالإثنان ـ برغسون وَ هايديغر ـ يعارضان الزمان الواقعي الموضوعي بزمان معاش ذاتياً يعتبرانه الزمان الحقيقي الصحيح. مع هذا الفرق الوحيد ألا وهو أن الزّمان المعاش، عند برغسون، الذي تنتمي نظريته في المعرفة جوهرياً إلى عصر ما قبل الحرب والذي تُظهر فلسفته تآلفاً كبيراً مع زيمل والبراغماتية، كان عضواً للاستيلاء على العالم من قبل الفرديّة الذاتية، في حين أن الزمان «الواقعي» في الفلسفة الهايديغرية، وهي تعبير انزعاج اليوم التالي للعيد، يبتعد عن هذا العالم، يتخذ هيئة لاهوتية بتفرّغه من محتواه ويتركّز حصراً على لحظة القرار الداخلي. لذا، فبرغسون يوجّه هجماته قبل أي شيء ضدّ الزمان «المكاني»، ضدّ الجهاز المفهوميّ للعلوم الدقيقة. زمانه «الواقعي» موجّه نحو التجربة الفنّية، بينما عند هايدغر، الزمانُ المبتذل يوافق الواقعَ ـ الإنساني فريسة ال«On» والزمانُ الواقعي موجَّه نحو الموت. (هنا أيضاً، يمكن بسهولة أن نرى أنّ الفرق بين تصور الزمان عند هايديغر وعند برغسون ذو طابع إجتماعي وهو محدَّد من قِبل طبيعة العدوّ الذي ينبغي مكافحته. مساجلة برغسون موجَّهة جوهرياً ضدّ مَفْهَمَة العالم الماديّة الخاصة بعلوم الطبيعة في عصر البرجوازية الصاعدة، بينما هايدغر، بما في ذلك في نظرية الزمان وتصوّر التاريخ المتّصل بها اتصالاً وثيقاً، يعارض بشكل خاص العدوَّ الجديد، المادية التاريخية، التي أضحى الآن نفوذها يُحَسّ في كل مكان). ولكن عند الإثنين معاً، رغم هذا الفرق، مفهومُ الزمان يخدم في إنضاج فلسفة لا عقلانية. هايدغر، أجَل، «يكتشف» أن الزمان يلعب دوراً مركزياً، لم يُلْحَظ إلى هنا، في نقد العقل الخالص لِ كنط، وخصوصاً في الفصل عن التخطيطية المبسّطة. إنّ هذا الموقع المركزي، يشرح هايديغر، «يُزعزع سيادة العقل والفهم. «المنطق» يجد نفسَه محروماً من السموّ الأوّلي الذي ناله منذ البدء، في الميتافيزيقا»[١٠٢]. هايديغر يجعل إذاً من كنط أحد أجداد اللاعقلانية الحديثة.

هذا التصوّر للزمان يبينّ أن النزوعَ الثاني لهايديغر، مجهودَه ليبرهن أن التاريخية الابتدائية ل «الواقع ـ الإنساني» هي أساس القبض على التاريخ، ما هو إلاّ خداع. هايدغر محقّ حين يعارض النيوكنطيين الذين يسعون الى تأسيس التاريخانية انطلاقاً من «وضع» ذاتي، حين يبينّ أنه ينبغي أن

١٠١ ـ نفسه، ٣٥٠.

١٠٢ ـ هايديغر، كنط، ص ٢٣٣.

يكون الكائن تاريخياً حتى يكون ثمة علمُ تاريخ. كما على نقاط عديدة، إن فلسفة الحياة تعوِّل هنا أيضاً على إنهيار المثالية غير الجدلية . أما هايديغر ، فنجده بعيداً وراء النيوكنطيين حين يحدِّد عيانياً تاريخانيّته «الوجودانية» بشكل منسجم، يقدّر أن الظاهرة الأولى للتاريخ هي الواقع الإنساني، أي حياة الفرد، تسلسل الحياة بين الولادة والموت» . هنا أيضاً ـ تماماً حسب الطريقة الدلْتيّة لفلسفة الحياة ـ التجربةُ المعاشة هي المقرِّرة . « قوامه (قوام هذا التسلسل ـ ج. ل.) تعاقب تجارب مُعاشة في الزمان » [١٠٣] . ينتج عن ذلك تَشوّهٌ مزدوج . أولاً ، ليست الوقائع التاريخية في الطبيعة هي التي تُعتبَر الوقائعَ « الأصلية » (نظرية كنط ولابلاس ، الداروينية ، ألخ . . .) ، تسلسلُ التجارب الإنسانية المعاشة ، البعيد عن أي « طابع أصلي » ، هو الذي يُستَحْضَرَ كنقطة انطلاق ، كـ « ظاهرة أولى » . ثانياً ، هايديغر لا يلاحظ أن « ظاهرته الأولى » هي ظاهرة مشتقّة : نتيجة للكينونة الاجتماعية ، لممارسة البشر الاجتماعية ، التي يجب أولاً أن تكون موجودة كي يكون ممكناً حصول مثل هذا « التسلسل » للتجارب المعاشة . بالقدر الذي فيه يَقبل هايديغر بوجود رابطة بين هذين الميدانين ، يدينها بقوله إنها جزء من ال« On » . بهذا عينه ، ليس فقط يعزل عن التاريخ الواقعي بل يضع أيضاً في معارضته النافية ، مشتقّاً مشوَّهاً من ممارسة البشر الاجتماعية يعتبره « ظاهرةً أولى » للتاريخ ، أصلياً » . هذا الوضع ، الذي يزوِّر إلى هذا الحدّ بُنيةَ الواقع ، يُظهِر بكل وضوح طابعَ الفلسفة الهايديغرية قبل الفاشي ، الممهّد للفاشية . وبما أنه ينطلق من هنا كي « يؤسِّس أونطولوجياً » التاريخيّة الأولى ، ينتج عن ذلك بالضرورة التمييزُ الجوهري الذي يقيمه بين تاريخ « حق » وتاريخ « زائف » . ـ « طبقاً لتجذّر التاريخية في الهَمّ ، إنّ الواقع ـ الإنساني يوجد تاريخياً على نحو حق أصيل أو غير حقّ وزائف » [١٠٤] .

والحال ، حسب التصور الهايديغري للتاريخ ، بالضبط التاريخ الواقعي هو الزائف ، كما الزمان الواقعي كانْ الزمان « المبتذل » . بناء على ذلك ، فهو ، اذ يزعم تأسيس التاريخ على الكينونة ، يحذف بالحقيقة كل تاريخانية بعدم قبوله كتاريخي سوى « العَزْم » الأخلاقي لبرجوازيّه ـ الصغير . أصلاً في تحليل « الواقع الانساني » اليومي ، كان هايدغر يرفض كل توجّه للكائن الانساني نحو وقائع او تيارات موضوعية للحياة التاريخية والاجتماعية . كان يعلن آنذاك : « لِيُنْكِرُ المرء إنكاراً تاماً ما عليه تُطِلّ الحالةُ النفسية (Stimmung) * وكيف تُطلّ عليه ، اذا ماثَل ما هو مكشوف مع ما الواقعُ الانساني في هذه الحالة النفسية يعرف ويعلم ويعتقد « في آنٍ معاً » . حتى اذا كان الواقع الانساني « متأكِداً » من « الى أين أنا ذاهب؟ . . . » في الايمان ، أو كان يفكّر أنه يعلَم « من أين آت؟» بالمعرفة العقلية ، فإن هذا لا ينزع شيئاً من الواقعة الظاهراتية ، واقعة أن حالة النفس تسوق الواقع الانساني أمام الواقعة الخام لكينونته

---

١٠٣ ـ هايديغر ، الكينونة والزمان ، ص ٣٧٣ وبعدها .

١٠٤ ـ نفسه ، ص ٣٧٦ .

[* بمعنى : استعداد ، مزاج . . . الكلمة الفرنسية هنا : etat d'ame] .

هنا ، التي تمثّل له تحت هيئةٍ مُلغَزة بلا رحمة . من وجهة نظر الأونطولوجيا الوجودية ، لا يوجد أدنى تبرير لارادة تخفيض « بداهة » الكينونة هنا بقياسها باليقين المبرهن بالضرورة الذي تعطيه المعرفة النظـرية ، معرفةُ ما هو هنا لا أكثر ، ما هو ، وحسْب »(١٠٥) .

إن توضيح الواقع ـ الانساني لا يمكن اذاً أن يأتي الاّ من الداخل . كل معرفـة موجّهـة صوبَ الموضوعي ـ أو مزعومة كذلك ، حسب هايديغر ـ تؤدي الى السقوط ، تسلّمنا للـ « On » ، للزائف غير الحق . هايدغر اذاً منطقيّ تماماً حين ، في تحديد زمنيّة الواقع ـ الانساني ، يرفض بنفس العزيمة كل عنصر تاريخي موضوعياً . الزمانية الهايديغرية ليس لها بالتالي أيّ شأنٍ مع حقيقة أن « الواقع الانساني يَظهر في تاريخ كليّ كوني »(١٠٦) . هنا هايدغر يجادل بحق ضدّ الطريقة القديمة التي كان بها المثاليون يؤسّسون نظرية التاريخ . « رابطـةُ معضـلات التـاريخ ، على حدّ قولـه ، يجب أن لا يُبحـث عنهـا في علـم التاريخ . . . متى يمكن أن يصير التاريخ موضوعاً ممكناً للعلم التاريخي ، هذا ما لا يمكن استنتاجه الا من نمط كينونة التاريخ ، من التاريخية ومن تجذّرها في الزمانية »(١٠٧) . هنا أيضاً ، هايديغر يعوّل ، ليس بلا مهارة ، على انهيار المثالية ، معطياً الانطباع بأنه يجعل من الجوهر التاريخيّ للواقع الانساني نقطة انطلاق التاريخ . والحال ، من جهة ، إنّ هذا الواقع الانساني نفسه هو عنده ، كما رأينا ، محدد بشكل ذاتوي تماما . ومن جهة أخرى ، إن هايدغر « يُنَظِّف » جذرياً زمانية الواقع ـ الانساني الأصلية من أية علاقة مع التاريخ الواقعي ، مع التاريخ الموضوعي . اذ ، « طبقاً لتجذّر التاريخ في الهمّ ، يوجد الواقع ـ الانساني تاريخياً بشكل حق أصيل او زائف غير حق »(١٠٨) . ومن هذا يمكن أن يستنتَج فيما بعد بشكل منسجم : « الكينونـة الحقـة من أجـل الموت ، أي محـدوديّة الزمـانية ، هي الأسـاس الخفـيّ لتاريخـانية الواقـع الانساني »(١٠٩) .

هنا ، هايديغر يضع أيضاً ، بطبيعة الحال ، تاريخية غير ـ حقة ، زائفة ، طبقاً للمحتوى الجوهري لتصوّره ، تقريباً على سبيل التسوية . اذْ ، اذا كان الشيء الوحيد الذي يهمّ في التاريخ هو ما يمكن دعوته « خلاص النفس » (بلغة أهل اللاهوت) ، عندئذٍ لا نرى كيف كلُّ الباقي ، الذي يمكن أن يكون دوره على الأكثر ، أنْ يحوّلنا عن الكينونة في التاريخ ، كيف يمـكن أن يكون هو أيضـا ذا طابـع تاريخـي . والحال ، هايديغر يقول تارة بتاريخية أولى وتـاريخية ثانية ، وطـوراً بتـاريخية حقـة وتـاريخية زائفـة . « الأدوات والشغل ، . . والمؤسسات ، لها تاريخها . ولكن الطبيعة أيضاً تاريخية : ليس بالقدر الذي فيه نتحدث عن « تاريخ طبيعي » ، بل معتبرة كمنظر ، استعمار ، أرض استثمار ، كميدان معركة ورابطة

١٠٥ ـ هايديغر ، الكينونة والزمان ، ص ١٣٥ وبعدها .

١٠٦ ـ نفسه ، ص ٣٣٢ .

١٠٧ ـ نفسه ، ص ٣٧٥ .

١٠٨ ـ نفسه ، ص ٣٧٦ .

١٠٩ ـ نفسه ، ص ٣٨٦ .

حضـريه »[110] . نرى إذاً أن التاريخ « غير الحقّ » عند هايديغـر لا يفضي الى نتيجة جد مختلفـة عن « تاريخية » شبنغلر . ولكن في حين أن هذه كانت عنصرا عضويا في تصور شبنغلر ، ذاك في تنافر مع فكرة هايديغر الأساسية وليس في آخر تحليل سوى وزن زائد . سببه ، من جهة ، نفور هايديغر من أن يقف بشكل سافر في صف اللاعقلانية الجذرية والرفض الجذري لكل روح علمية . ومن جهة أخرى ، إنه عنصر (محروم من أية وظيفة عضوية) موروث من التصور اللاهوتي الأساسي للسبيل الكيركغاردي نحو خلاص النفس ، السبيل الذي عنده ـ بدون الله وبدون النفس ـ فقدَ مبادئه القيادية القديمة .

هنا يظهر عنصر جوهري في علاقات هايديغر مع كيركغارد . اذْ أن هذه الفكرة ، فكرة شطر التاريخ الى اثنين ، الى تاريخ حق وتاريخ غير حق ، مستوحاة من مساجلة كيركغارد ضدّ هيغل . وهنا أيضاً ، كما دائماً في التاريخ ، إنّ المفكر الرجعي للحقبة السابقة أكثرُ صراحة ونزاهة ومنطقاً من الخلف ـ التلميذ في الحقبة الامبريالية . (هذا مردّه أيضاً ، وقد بينّـا ذلك مراراً ، الى كون كيركغـارد يحـارب التصـورّ البرجوازي للتقدم التاريخي ، بينما هايديغر يجهد لتحييد قوّة الجـذب التـي يؤلّفهـا المنظـورُ الاشتـراكي للتطوّر) . كيركغارد لا يقبل تاريخاً الاّ لله . أمّا للانسان ، الذي ، حسب رأيه ، لا يمكن أن يكون الاّ مشاهِداً في التاريخ (وهذا ذو دلالة) ، فلا يوجد تاريخ ، بل فقط تطوّر ديني وأخلاقي فرديّ . كيركغارد يكتب :

« المحايثة التاريخية دوماً مُقلِقة للإثيقا ، مع أن فحص التاريخ يرتكز تحديداً في المحايثة . اذا رأى فردٌ شيئاً ما إثيقياً فالإثيقا هي ما يحمل في نفسه. . . بالفعل ، من الخطأ القول : كلّما كان المرءُ نامياً من وجهة النظر الإثيقية ، رأى الإثيقا أكثر في التاريخ . العكس هو الصحيح : كلّما نما من وجهة النظر الاثيقية ، قلّ انشغاله بالتاريخ .

اسمحوا لي الآن بأن أذكِّرَ على نحو اكثر عيانية ، بمساعدة صورة ، بالفرق بين الإثيقيّ والتاريخيّ ، بين علاقة الفرد الإثيقية مع الله وعلاقة التاريخ مع الله . يحدث أن يكون لملك من الملوك مسرحٌ ملكي خاص به وحده ، ولكن هذا الفرق ، الذي يستبعد رعايا هذا الملك ، عرَضي . الأمر على نحو آخر حين نتحدّث عن الله وعن المسرح الملكي الذي هو ملكه وحده . هكذا فالانبساط الإثيقي للفرد هو المسرح الخاص الصغير الذي فيه المُشاهِد هو الله ، أجل ، ولكن ربمّا أيضاً بالمناسبات الفردُ نفسه ، وإن كان عليه أن يكون ، بصفة جوهرية ، عاملاً ، ممثّلاً ، لا يخدع ، بل يكشف لنا كيف أن كلّ نمو إثيقي هو كشف أمام الله . بالمقابل ، التاريخ هو المسرح الملكي لله ، حيث هو ليس عرَضيًا بل جوهرياً المشاهدُ الوحيد لأنه الوحيد الذي يستطيع أن يكونه . الدخول الى هذا المسرح ممنوع لروح موجود . حين هذا الأخير يتصوّر أنه مشاهِد فهو ينسى ببساطة أن عليه هو نفسه أن يكون ممثّلا في المسرح الصغير ، تاركاً للممثّل

---

١١٠ ـ نفسه ، ص ٣٨٨ وبعدها .

والمشاهِد الملكي حرية أن يستخدمه كما يشاء في هذه الدراما الملكية ، في هذه الدراما الفائقة الدرامية »(١١١) .

الضربة المسدّدة الى الأدب والفلسفة الكلاسيكيّين في ألمانيا تظهر هنا بشكل شرس . بينما لم يكن غوته قد استطاع تحقيق وحل أعمق معضلات فاوسته الاتيقية الا في « العالم الكبير » ، عالم الجزء الثاني من الدراما ، يحصر كيركغارد الاتيقا في « العالم الصغير » ، عالم الجزء الأول . بينما الإتيقا الهيغلية تصب في التاريخ ، كيركغارد يستبعد هذا الأخير باسم فاعلية البشر « الوجودية » .

أجل ، كما كثيرا ما تكون الحال في هذه الحقبة ، إن فلسفة الحياة تتعلق ببعض المعضلات التي تركها الجدل المثالي البرجوازي بلا حل . إن ضعف فلسفة التاريخ الهيغلية ، التي تكتمل في تأمل لكل التطور السابق ، قد أتاح لكيركغارد أن يضع المشكلة في هذه الحدود ، لأنه استطاع أن يفضح في هذا التأمل وضعا مجردا ، أستاذيا ، غير مطابق ، بل ومذلا ، ازاء المسائل الجوهرية للحياة الانسانية ، وأن يضع في مقابله على الأقل مظهر ممارسة عيانية . لكن هذه الممارسة الكيركغاردية ، التي هي انتقام ساخر من هيغل ، لأن هذا الأخير لم يقدر على تفكير الممارسة التاريخية حتى عواقبها الأخيرة ، و ، واقفا عند الحاضر ، حولها الى تأمل (« بومة مينرفا »*) ، ليس لها في جوهرها أي شيء مشترك مع الممارسة التاريخية الحقيقية الوحيدة . وأكثر من ذلك ، واقع أن كيركغارد ، كما رأينا ، ينفي هذه الأخيرة بعنف ، معناه أن بالامكان ، مع بعض روح من منطق ، تجديد ثنائية الفلسفة والتاريخ اللاهوتيين القديمة . في هذه الأخيرة أيضا ، الدرب الذي يقود النفس الفردية الى الخلاص يؤلف محتوى التاريخ الحق الصحيح . ولكن اللاهوت القديم ، وبخاصة اللاهوت الكاثوليكي ، كان باستطاعته أن يستوعب هذه السبل الفردية نحو الخلاص في تاريخ لاهوتي للكوسموس وللبشرية وأن يصل هكذا ، رغم كل شيء ، في اطاره الخاص ـ مثلا عند بوسويه ـ الى تصور متلاحم للتاريخ . على نحو ما رأيناه ، إن قاعدة التصور الكيركغاردي للتاريخ هي أيضا درب النفوس هذا نحو الخلاص ، المعتبر محتوى التاريخ . ولكن ، عند كيركغارد ، كل كائن انساني يبحث عن وجوده ، خلاص نفسه ، يجب أن تكون له مع المسيح ، نبع الخلاص ، علاقة مباشرة لا يمكن أن تتحقق الا بحركته الخاصة المستقلة التلقائية . عنده ، كل تاريخية مبادة في دائرة الوجود الحق الأصيل (كل إنسان له مع المسيح نفس العلاقة التي كانت لتلاميذه المباشرين) . ينتج عن ذلك أن التاريخ نفسه يصير متعاليا بالتمام . وحده واقع أن كيركغارد يؤيد ان البشر قبل ظهور المسيح كانوا في علاقة مع وجودهم ذاته من طبيعة مختلفة بالأساس ، يظهر عنده بقاء بعض عناصر من تاريخية اللاهوتيين . ولكن هنا أيضا ، في آخر تحليل ، لا يوجد في تقابل سوى « نموذجين » من

---

١١١ ـ كيركغارد ، الأعمال الكاملة ، يينا ، منذ ١٩١٠ ، المجلد ٦ ، ص ٢٣٥ .

[* « chouette de Minerve » ، « صدى » مينرفا . مينرفا : إلهة الفكر . بومة مينرفا ، حسب هيغل ، لا تطير الا في الليل ، بعد انتهاء النهار ، بعد وقوع الوقائع] .

موقف وجودي ، كل بحاله لا تاريخي ، والتاريخانية محددة فقط بظهور المسيح ، الذي يفرق الحقب والنماذج ، الحقبتين والنموذجين .

إن الانتقام الساخر الذي يمارسه كيركغارد ضد هيغل ، الذي سبق أن أشرنا اليه ، ليس ممكنا الا لأن ذرى فلسفة التاريخ الهيغلية ـ رغم كل جهودها كي لا تؤول التاريخ الا بوصفه نتاج الممارسة البشرية ، وهي جهود تكللت جزئيا بالنجاح ـ تضيع في غيوم لاهوت مثالي ، الأمر الذي يستتبع هذا التأمل « الالهي » والأستاذي بآن للتاريخ . وهذا بدلا من تفكير نظري لا يكون سوى المراجعة المفهومية للممارسة السابقة في خدمة ممارسة مقبلة محسنة . مقابل هذا التأمل ، كان نقد كيركغارد مبررا الى حد ما . ولكن فقط من حيث هو نقد ، اذ ما إن يتخذ هذا النقد شكلا عيانيا حتى يتحول ـ بخلاف ثيولوجيا هيغل العقلية التي تكتمل في شكل مفهومي ـ الى ثيولوجيا لا عقلية . وهذا النقد يكف عن كونه مبررا ، نسبيا ، بمجرد أن يحل كيركغارد محل التاريخية الهيغلية نفيا معلنا للتاريخ .

مشكلاتية هايديغر مماثلة لمشكلاتية كيركغارد ، ولكن هذه المرة بدون الله ، بدون المسيح ، بدون النفس . هايديغر يريد أن يخلق فلسفة لاهوتية للتاريخ من أجل « الالحاد الديني » . لذا لا نجد عنده أي محتوى مأخوذ من الثيولوجيا ، ولا حتى المحتوى الذي كانت قدمته لكيركغارد . وحده يبقى « التسليح » او الهيكل الثيولوجي المفرغ تماما من محتواه . بالنسبة لكيركغارد أيضا ، مقولات حياة الفرد المعزول (البرجوازي ـ الصغير) المضاعة ، كالقلق والهم والذنب والعزم الخ . . . ، هي « وجودانات » الواقع « الحق الصحيح » . ولكن في حين أن كيركغارد ـ نتيجة كونه يحفظ بعض بقايا فلسفة التاريخ اللاهوتية ، التي باسمها يضع وجود تاريخ واقعي بالنسبة لله ـ قادر على نفي التاريخية نفيا جذريا فيما يخص الفرد الساعي وراء خلاص نفسه ، فإن هايديغر مضطر الى تقنيع هذا « الواقع ـ الانساني » اللاتاريخي تحت اسم تاريخ « حق » كوزن مقابل لنفي التاريخ الواقعي («غيرالحق ») . في هذا التعارض بين كيركغارد وهايديغر ، أيضا المحتوى التاريخي والاجتماعي هو المقرر . كيركغارد ، الذي كانت فلسفته ترفض التصور الديمقراطي البرجوازي للتقدم ، كان لا يزال عنده امكان الرجوع والاستناد الى الكون الاقطاعي للدين ، وإنْ، عنده ، كما بينا ، كان هذا التصور منذ حينه ملغوما بروح برجوازية الانحطاط . أما هايديغر ، الذي يقع نشاطه في طور أزمة رأسمالية المونوبولات وفي جوار دولة اشتراكية متزايدة القوة وتتنامى قوة جذبها باضطراد ، فما كان يستطيع تلافي العواقب المنطقية لطور الأزمة هذا الا بتسقيطه التاريخ الواقعي الى مرتبة تاريخ « غير حق » وبعدم اعترافه كتاريخ « حق » الا بتطور سيكولوجي ، له بالهم واليأس وهلمجرا أن يحوّل البشر عن كل فعلٍ وعن كل أخذ لموقف على الصعيد الاجتماعي ، وفي الوقت نفسه أن يبقيهم في حالة من اليأس والضياع كانت تعدهم بشكل كبير للارتماء في النضالوية الرجعية الهتلرية التطبيق والقاعدة والاشتراك .

رغم كل مزاعمها ، إن فلسفة الزمان والتاريخ الهايديغرية لا تذهب اذاً أبعد من أونتولوجياه للحياة

اليومية . هي أيضا ليس لها من محتوى سوى الحياة الداخلية للبرجوازي ـ الصغير الحديث المذْعَر من قِبل العدَم للبرجوازي ـ الصغير الذي ليس سوى عدم والذي يأخذ وعي ذلك شيئاً فشيئاً .

بعد أن حللنا فلسفة هايدغر الوجودانية ، يمكننا أن نبطىء أقل في فحص فلسفة ياسبرس . فهما في نقطة انطلاقهما وفي نتائجهما على حد سواء ، تقدمان وجوه شبه كثيرة . أنْ يقدّم ياسبرس نفسه على المكشوف كسيكولوجيّ أمْرٌ مليء بالتعاليم ، بهذا المعنى وهو أن هذه الواقعة ، في توازٍ مع تطور الفينومينولوجيا عند شيلر وهايدغر ومع تنامي نفوذ السيكولوجيا الوصفية لدِلتاي ، تُكمل نزع قناع الموضوعيّة ـ الزائفة الأصلية لهذه الطرائق .

إن عمل ياسبرس الفلسفيّ الأول ذا النفوذ ، **سيكولوجيا رؤيات العالم** (١٩١٩) ، هو محاولة لتحقيق برنامج دلتاي بشأن تيبولوجيا لرؤ يات العالم. أجل، في هذا المؤلَّف، ياسبرس من الآن يتخلّ تماماً عن حلم دلتاي الذي مفاده ان التيبولوجيا تشير الى الطريق الواجب اتباعه للوصول الى تصوّر موضوعي للعالم . بالعكس تماماً : تحت تأثير كيركغارد ونيتشه، اللذين يرى فيهما ياسبرس الفيلسوفين، فيلسوفي العصر الراهن، وأيضاً تحت تأثير النسبوية السوسيولوجية لماكس فيبر، هذه التيبولوجيا لها بالضبط كرسالةٍ أنْ تُعلن الرفض المطلق لإمكان وقيمة معرفةٍ فلسفية موضوعية.

في هذه الحيثية ، ياسبرس يذهب أبعد بكثير من جميع سابقيه في طريق النسبوّية الجذرية لفلسفة الحياة . كل ما يوجد من موضوعيّ في المعرفة يعيَّن من قبله بواسطة العبارة التهكّمية والتحقيرية : « غلاف يابس » ، التي ، هنا أيضاً ، تعبِّر عن المعارضة الفلسفية القديمة بين ما هو حيّ وما هو مجمَّد ، مع هذا الفرق وهو أن كل موضوعية باتت الآن تُعتَبر بشكل صريح شيئاً جامداً وميتاً . ياسبرس يصرّح بهذا الصدد : « كل منظومة مصاغة تغدو غلافاً يابساً ، تمنعنا من أن نعيش بشكل أصيل الحالات ـ الحدود ، المواقف الأخيرة ، وتوقف ولادةَ القوى التي تدفعنا الى البحث عن معنى الوجود في المستقبل ، كي تحِلّ محلّها سكونَ عالم شفّاف وكامل يهدّيء النفس ومعناه حاضرٌ أزلاً »[١١٢] .

يكفي أن نفكرّ بتصريحات زيمل ، التي أوردناها بالتفصيل ، عن العلاقات بين النفس والروح الموضوعي وعن « مأساة الثقافة » ـ وهي فكرة صُمِّمت أصلاً في روح ذاتوي بما فيه الكفاية ـ كي نقيس كل الدرب المقطوع منذ فلسفة الحياة في طريق العدَمية النسبوية . ياسبرس يعتبر أن كل « غلافٍ قاسٍ » ليس هو فقط تهديداً للحياة بوجه عام ، لتطور الفرد (الوحيد الذي يهمه) ، بل هو أيضاً خطر اجتماعي : « نقص الحقّانية ، فقدان الصدق ، يبدأ . . مع تأكيد أن حقيقة من الحقائق لَصالحةٌ كلّياً ـ كونياً لجميع

١١٢ ـ ياسبرس ، سيكولوجيا رؤيات العالم ، الطبعة الثانية ، برلين ١٩٢٢ ، ص ٢٥٤ وبعدها .

البشر »(١١٣) . تلك فكرة تذكّر بكيركغارد . إنها تستند الى تأكيد أن كل حقيقةٍ موضوعية صالحةٍ كونياً وإلزامية للجميع إنّما هي معارِضةٌ بشكل مطلق للصدق والنزاهة الذاتيّين للوعي « الوجدان) الفردي ، وهي موجّهةٌ ضد هذا الأخير بعداء يجعل التأليف بينهما مستحيلا. (نجد أصلا عند نيتشه محاكمات من هذا النوع). هذا يتكافأ مع إعطاء العداء نحو العلم صبغة أخلاقية وميتافيزيقية . وهذا الموقف له عند ياسبرس نفس الطابع المناهض ـ للديمقراطية الذي له عند أسلافه . بالنسبة لياسبرس، قوى الموضوعية الخطرة على الصدق الذاتي كائنة تقريبا فقط حيث تتكون سلطة ديمقراطية للجماهير . لذا فالتعصّب، العنف الوحشي، هما بالنسبة له العواقب الرئيسية اللازمة عن هذا «الفقدان للصدق» الذي يؤدي اليه ايمان العالم بحقائق «الغلافات الصلبة». عند هايديغر أصلا، نشاهد اتجاها مناهضا للديمقراطية بوضوح: صورة الـ «On» الفينومينولوجية والأسطورية هي مركز كاريكاتوري لهذه «المجهولية» ، لهذا «الغياب للمسؤولية» ، اللذين اعتبرهما على الدوام الكتّابُ الرجعيون الخصائص الجوهرية لكل ديمقراطية. ياسبرس يدفع هذا الاتجاه الى شكل أقصى للروح البرجوازية ـ الصغيرة : حسب رأيه، لا يمكن أن نجد حقيقة، أصالة ، انسانية، الأعند الفرد الذي اهتدى الى «الحياة الداخلية» والمسلم لطاقاته وحدها (اي المثقف البرجوازي الصغير الذي يرفض كل شكل من أشكال الحياة العامة). كل نفوذ للجماهير يبدو له ـ تماما على طريقة البرجوازي الصغير الألماني ـ فقدانا للصدق، بربرية.

هذه الذاتوية الجذرية التي تتجلّ في نظرية « الغلاف اليابس» تؤلف الطابع النوعي الخاص بفلسفة ياسبرس . حسب هذه النظرية ، ليس لأيّة معرفة موضوعية سوى منفعة تقنّية . وحده « إيضاح الوجود » له أهمية واقعية ، تمسّ الكينونة عينها . ياسبرس يعبّر عن هذه النقطة المركزية في فلسفته بهذه المفردات :

« لكانت الفلسفة الوجودية تضيع وتهلك على الفور لو كانت تعتقد أنها تعلم ما الانسانُ . لكانت تُقدّم عناصر أساس لاستكشاف نماذج الحياة الانسانية والحيوانية ، وتعود تصير أنتروبولوجيا ، سيكولوجيا ، سوسيولوجيا . إن معناها ليس ممكناً الاّ اذا استمرّت على كونها بلا أية ركيزة فيما يخصّ موضوعاتها . إنها توقظ ما لا تعلم ، تضيء وتضع في الحركة ، ولكنّها لا تُثبّت . . .

لأنه بلا موضوع ، إنّ إيضاحَ الوجود لا يقود الى أية نتيجة . وضوح الوعي يشتمل على هذا الاشتراط ، ولكنه لا يُقدِّم تحقّقه الواقعي . كذوات عارفة ، علينا أن نتكيّف مع هذه الحقيقة . إذْ أنا لستُ ما أعرف ، ولا أعرف ما أنا . بعيداً عن أن أعرف وجودي ، لا أستطيع الاّ أن أبدأ سيرورة التوضيح »(١١٤) .

---

١١٣ ـ ياسبرس ، العقل والوجود ، غروننغن ١٩٣٧ ، ص ٧١ وبعدها .

١١٤ ـ ياسبر ، حالة العصر الروحية ، برلين ـ لايبتسيغ ١٩٣١ ، ص ١٤٦ وبعدها .

عند ياسبرس ، إن هذا الموقع ، الذي يترتب عليه اتجاه يذكّر بكيركغـارد ، مجـاورٌ تمامـاً لاتجـاه هايديغر الى عدم منح واقعية الاّ للجوّانية ، لنفسِه الشخصية ، لموقف حماية « الوجـود » على يد الفـرد المعزول تماماً . الا أن هايديغر يُنضج هذا الموقع ببعض المنطق المجرّد ، وفقط حين يزعم على هذه القاعدة نزع قناع تاريخية الواقع ـ الانساني تَظهر روحه البرجوازية ـ الصغـيرة بكآبـة في وضـح النهـار . أمـا ياسبرس ، فيزعم إعطاءنا ، مستنداً الى وحدانيّته الكيركغاردية ، فلسفة واسعة عيانية وناجزة ، نقـداً للثقافة ، الخ . . . ولهذا السبب فإن ادّعاءَه ، ادّعاء المثقف البرجـوازي ـ الصغـير ، غرورَه ، غرور البرجوازي العادي المحدود ، ينكشفان بسرعة أكبر بكثير .

ياسبرس يذهب حتى اشتراط ما هو ، حسب منطلقاته ، عبث ومحال : العمل السياسي . فهـو يدين « اللاسياسة والارادة السياسية العمياء » سواء بسواء . ينجم عن ذلك ، المثلُ الأعلى البرجوازي ـ الصغير الذي يلي : « وحده الصبرُ الطويل الأمد ، المجتمع مع العزم المكبوح على التدخّل فجأة ، وعلمٌ واسع يبقى من وراء إكراهات الواقع مفتوحاً لمجال الممكن اللامحدود ، يستطيع هنا أن يعمل أكثر من الاضطراب وحده والتدمير والتسرّع »[١١٥] . هذا الاشتراط يزيده إضحاكا أن ياسبرس ، منـطقياً مع نفسه ، يرفض كل تقدير للمستقبل وأي تنبؤ أو توقع : « العلم التأمّلي التوقّعي الذي لدينا عن سير الأشياء يبقى علماً عن احتمالات ، بينها الاحتمالُ الذي يصير واقعاً ليس حتّى بحاجـة الى أن يحصـل »[١١٦] . هكذا ، بعد كل هذه الغزوات العقيمة في عالم الواقع ، يبقى صالحاً وحده المنظور الكيركغاردي : « بما أن سير العالم لا يُنفَذ الّيه ، بما أن أفضل ما يوجد قد فشل حتى هذا اليوم ويمكن أن يفشل أيضـا ، وبالتالي بما أن سير العالـم ، على المدى الطـويل ، ليس بتاتـاً هو الشيء الـوحيد الـذي يهـمّ ، فإن كل المخططات وكل الأعمال الرامية الى مستقبل بعيد تحُطم لخلق واحياء الوجود ، هنا والآن ، أنْ أعمل في الحاضر ما هو حق ـ أصيل ، ذلك ، في نهاية الحساب ، الشيء الوحيد الذي يبقى لي أن أعمله بشكل أكيد »[١١٧] .

هذه الحكمة الأخيرة ، المجاورة جداً لمذهب هايديغر ، تولّد عند ياسبرس تناقضاً مضحِكاً نوعاً ما . فهو يعتبر أن الانسان الراهن ، المقهور الى قواه وحدها ، هو تقدُّم (إنسان تخلّص من « الغلاف الصلب » وتغلب بمساعدة كيركغارد ونيتشه على فلسفات الماضي الموضوعية بشكل باطل) . المفروض به اذاً ، كما كان يعمل زيمل ، الذي كان أكثر انسجاماً في ذاتويّته ، أن يوافق على العصر الحاضر الذي أنتج هذا الانسان والذي أتاح وضع المعضلات الفلسفية بالكيفية الوحيدة الصحيحة . ولكن بما أن ياسبرس يعاني حقداً حيوانياً نحو الجماهير وخوفاً فظيعاً من الديمقراطية والاشتراكية ، نرى يظهر عنده ، في موازاة

---

١١٥ ـ نفسه ، ص ٧٨ .

١١٦ ـ نفسه.

١١٧ ـ نفسه ، ص ١٨٧ وبعدها .

السجال ضدّ « الغلاف الصلب » ، التمجيدُ الرومانطيقي لعصور مضت . هكذا يحدث له مثلا أن يدافع عن الكنيسة ، « شرط وجود الحرّية المنتجة في كل عصر »(١١٨) ، ناسياً تماماً أنّ بموجب نظريته ، أن كلّ كنيسة هي بالضرورة « غلاف يابس » . هنا أيضاً ينكشف تفوّقُ « كلاسيكيّ » الرجعية في الفلسفة على خلفائهم ـ التلامذة : كيركغارد لم ينقطع ، على أساس بروتستانتيّته الوجوديّة ، عن رفع الاتّهامات الأشد انفعلاً وهوىً ضد الكنيسة . إن هذا التناقض هو الذي يضفي الهزل والتفاهة على موقف أراده ياسبرس سامياً وليس سوى تسوية . ياسبرس يحوّل باستمرار العدميّة الى « زهادة داخل العالم » ، مستوحاة من الكالفينية ومُحدَّثةٍ حسب الروح البرجوازية الصغيرة . النتيجة كاريكاتور ، مستوحاة من فلسفة الحياة ، لسوسيولوجيا ماكس فيبر النسبويّة .

هايدغر لم يذهب الاّ حتى إنضاج « الوجودانيّ » . ياسبرس ، بالعكس ، نشر ، تحت عنوان « فلسفة » ، المتعجرف والمتواضع بآن ، ثلاثة مجلّدات كبيرة لعرْض منظومته الفلسفية . في الاعتبارات التمهيدية (« التَوَجُّه نحو العالم وإضاءة الوجود ») ، يعرض بالتفصيل الأفكار التي أشرنا اليها لتوّنا . فقط في الجزء الثالث (الميتافيزيقا) تظهر « نظريةُ أرقام* » ، فيها استحالة معرفة موضوعية للواقع يجب أن تؤ وَّل على نحو جديد كشكل ايجابي للقبض على العالم . من جهة ، ياسبرس ـ على غرار كيركغارد ونيتشه ـ يريد أن يحتفظ بموقف مدمّر الموضوعية الراسخ الذي لا تهزّه ريح . من جهة أخرى ، في الوقت الذي فيه هو لا يملك ايمان كيركغارد بالمسيحية الأولى ولا الرؤية النيتشيّة لعهد امبريالي وشيك ، فهو يزعم رغم ذلك ، بدلاً من أن يستخلص منه بشكل منسجم النتائج العدَميّة ، يزعم إخراجَ موقف غير موجِبٍ حتماً ، كما تخُرَج المعجزات ، من العدم العادم حسب هايديغر . هذا ما يجعل فلسفته منظومة نصف مكتملة ، اذا ما قارنّاها بالنيهلستية الجذرية عند هايديغر .

هكذا تفضي منظومة ياسبرس ، كنظمومة هايديغر ، الى فشل تام من وجهة النظر الفلسفية . لكن ترتبت عليهما نتائج فائقة الاتساع من وجهة النظر الاجتماعية . هايديغر وياسبرس يدفعان حتى نتائجها القصوى النسبويّة الفردوية ، ذاتَ الروح الأرستقراطية والبرجوازية ـ الصغيرة بآن معاً . في نقطة وصولهما ، الانسان محاط بصحراء من جليد ، بعالم فارغ ، بفوضى محُالة ، بعدَم . يأس الانسان على نفسه ، على عزلته التي ليس لها دواء ، ذلك هو محتوى فلسفتهما العميق . إنهما بذلك يعطيان صورة أمينة عن الذي يجري في أوساط ثقافية ألمانية واسعة حوالي سنة ١٩٣٠ . ولكنهما لا يكتفيان بالوصف . وصفهما هو في الوقت نفسه تأويل : يريدان تبيان عبث كل عمل في هذا العالم . انتماؤهما السياسي ينكشف في كونهما ينسبان فقط للديمقراطية السمات السلبية لما يدعونه « العالم » . عشية الأزمة وأثناء الأزمة ، ذلك كان انحيازاً بشكل عازم تماماً . اذ أنه كان مزيداً من تعميق لليأس العام الذي كانت تشعر به شرائح

---

١١٨ ـ نفسه ، ص ١٧٢ .

[chiffres ، بمعنى رموز ، إشارات . هنا « ذروة » فلسفة ياسبرس] .

واسعة من البرجوازية الألمانية ولا سيا المثقفون . هكذا كانت تحوُّل الميول الى التمرّد الذي كان يمكن أن يتظاهر ، وكانت تُرْدَف الرجعية العدوانية بمساعدة سلبيّة ولكنْ غير تافهة . لئن استطاعت الفاشيّة بدعايتها أن تسوق أوساطاً ثقافية ألمانية واسعة الى حياد اكثر من عطوف نحوها ، فإنها مدينة بذلك في شطر لا بأس به الى فلسفة هايديغر وياسبرس .

في هذا كله ، الموقف الشخصي لهذين الفيلسوفين تجاه الهتلرية لا يهمّ كثيراً ، بخاصة لأنهما كليهما لم يخذلا مقدمات ونتائج فلسفتيهما بما يكفي ليعارضا هتلر واقعيا . بالتالي ، أنْ كان هايديغر على المكشوف فاشستياً ، بينما لم يستطع ياسبرس أن يجيء الى هنا لأسباب من نوع خصوصي حصراً ـ استخدم « الراحة مع الاحترام »* التي تمتع بها في ظل هتلر كي يقدّم نفسه بعد سقوط هذا الأخير كمناهض للفاشية طالما الريح بدت تعصف من اليسار ـ ، هذا ما لا يغيرّ الوقائع الجوهرية في شيء . إن المحتوى الموضوعي لفلسفتها يجعل أنهما مهّدا السبل للاعقلانية الفاشسية .

[* باللاتينية، من شيشرون . تعبر عن المثل الأعلى لشيخ روماني منسحب من الحياة العامة] .

VII

« فلسفة الحياة » قبل ـ الفاشيّة والفاشيّة

(كلاغس ، يُنجر ، بوملر ، بوهم ، كريك ، روزنبرغ)

فلسفة الحياة تتجاوز بسرعة المرحلة « الوجوديّة » التي وضعناها الآن وتتوجّه نحو إعداد سافر أكثر ونضاليّ أكثر للرجعية البربرية التي تلوح تباشيرها . هذا ما يصنع أهمية فلسفة لودفيغ كلاغس L. Klages . نشاطه ككاتب كان قد بدأ قبل الحرب . كان عضواً بارزاً في حلقة جورج ، ثم انفصل عنها وسلك طريقاً خاصاً . معه فلسفة الحياة تتحوّل بشكل دقيق تماماً الى أداة قتال ضد العقل والثقافة . (التوازي الأخّاذ الموجود بين فكره وفكر تيودور ليسنغ ، النازع سياسياً نحو اليسار ، يبينّ أن القضية هنا ليست أفراداً معزولين بل تيارات تَسِم عصراً بكامله) . عند كلاغس ، العناصر الأنتروبولوجية في فلسفة الحياة تتجلىّ بشكل أوضح أيضاً منها عند السابقين . القسم الأكبر في عمله يستند الى هذه العناصر ، ويجهد الى تأسيس علم « الطباعولوجيا » الجديد . هنا ، أصبحنا نشاهد من الآن الانحلال الكامل لكل معرفة موضوعية في التيبولوجيا .

بينما عند دلتاي كانت التيبولوجيا الأنتروبولوجية لا تزال مخضَعة للعلم الموضوعي ، بينما ياسبرس شرع يضعها فوق هذا الأخير ، فهي تعني عند كلاغس هجمة مباشرةً ضد الرووح العلْمية ، ضد الدور الذي لعبه وما زال يلعبه العقلُ ، المعرفةُ ، الروحُ ، في تطوّر البشرية .

فكرة كلاغس المركزية في غاية البساطة : ثمة حياة كوسميّة كونية كلية كانت البشريةُ ، في بداية تطورها ، تشارك فيها بالطبيعة : « حيث يوجد جسم حيّ توجد أيضاً نفس ، وحيث توجد نفس يوجد

أيضاً جسمٌ حيّ. النفس معنى الجسم ، وصورة الجسم هي التجلي الظاهراتي للنفس . كل ما يَظهر كظاهرة ذو معنى ، وكل معنى ينكشف بظهوره كظاهرة . المعنى مُعاش داخلياً ، الظاهرة خارجياً . الأول عليه أن يجعل ذاته صورة كي يُبلِّغ عن نفسه ، والصورة بدورها يجب أن تتدَوْخل كي تفعل . هكذا ، ونقولها بلا مجاز ، قطبا الواقع »(١١٩) .

هذه الحالة الكوسمية الطبيعية ، المشابهة لعضوية حية ، يجذفها ، يفكّها « الروح » . « قانون الروح يفصلنا عن ايقاع الحياة الكوسمية »(١٢٠) . محتوى التاريخ الانساني ، هو أن « فوق النفس يرتفع الروح ، وفوق الحلم حالةُ الصحو التي تصمّم : فوق الحياة التي تصير وتمضي ترتفع فاعليةٌ موجَّهة نحو الدوام »(١٢١) . لا أحد يعلم كيف حصل هذا الانقلاب الهائل : الواقعة الوحيدة الأكيدة ، هي « أن قوة خارجية عن العالم قد غزت واجتاحت دائرة الحياة »(١٢٢) . (هنا كلاغس يدير في اتجاه صوفي ورجعي تحليل الشيوعية البدائية على يد باخوفن Bachofen) . ولكن رغم كوننا لا نعلم كيف استطاع الروح الاستيلاء على السيادة ، فان فعله جليّ بدهيّ تماماً في نظر كلاغس : إنه « قتْل الحياة »(١٢٣) .

كل فلسفة كلاغس ما هي الأ سلسلة تلوّنات على هذه الفكرة الأولى . ما يصنع أهميته هو أنه لم يحدث قبله قطّ أنْ كوفح العقل على هذا النحو من السفور والجذرية . كلاغس ينعت نشاط العقل بأنه « شناعة »(١٢٤) و « انتهاك للمقدّسات »(١٢٥) . عطش العلْم مخفَّض الى مستوى الفضول المبتذل . كلاغس يصف في مكانٍ ما الشاب الذي ، حسب قول الخرافة ، أراد أن يكشف تمثال سايس : « لماذا يريد الفتى أن ينزع الحجاب ؟ بدافع حب المعرفة ، او ، اذا تكلمنا بشكل نثري تماماً ، بدافع الفضول ، ليس ثمة فرق في الطبيعة . كلاهما ينبعان من تعكّر او خلل في الفهم ، والفهمُ يعكّره كل ما لا يملك . غريزة المعرفة ، هي غريزة التملّك . . . وكلُّ شيء يستولي عليه الروح يفقد حتماً سحرَه ، ويجد نفسه مدمَّراً ، اذْ أنه ، بالجوهر ، كان سراً »(١٢٦) . هذا ما يؤلف ، حسب كلاغس ، طابع انتهاك المقدسات الذي تتّصف به كلّ فاعلية علمية ، فالأمر الجوهري ، من وجهة نظر الفلسفة ، ليس البتّة أن نعرف ، بل فقط أن « نعلم أن هناك أسراراً »(١٢٧) .

---

١١٩ ـ كلاغس ، عن اروس الكوسموغوني ، طبعة ثانية ، مونيخ ١٩٢٦ ، ص ٦٣ .
١٢٠ ـ نفسه ، ص ٦٥ .
١٢١ ـ كلاغس ، الانسان والحياة ، يينا ١٩٣٧ ، ص ٣٢ .
١٢٢ ـ نفسه ، ص ٣٣ .
١٢٣ ـ نفسه ، ص ٥١ .
١٢٤ ـ نفسه ، ص ٣٣ .
١٢٥ ـ نفسه ، ص ٢١٤ .
١٢٦ ـ نفسه ، ص ٢١٥ وبعدها .
١٢٧ ـ نفسه ، ص ٧٩ .

وحده هذا الاحترام للسرّ يسمح بعلاقة حيّة مع الحياة . من الواضح أنه من جراء ذلك ، عند كلاغس ، تفقد مقولة « الحياة » كل صلة بالبيولوجيا . كلاغس يقول بصراحة أن البيولوجيا تجهل « ما قوام حياة الأشياء الحية »[128] . في الوقت نفسه ، إنه لأمرٌ ذو دلالة أن كلاغس ، شأنه شأن جميع أقرانه فلاسفة الحياة ، يغذّي زعم الارتقاء فوق التعارض بين المثالية والمادية . بالفعل ، حسب كلاغس ، التعارض ـ الزائف بين الكينونة والوعي يحجب « ما ليس فكراً ولا كينونةً ولا روحاً ولا مادةً ، بل هو أهم من هذا وذاك بالنسبة لكائنات زمنية : الحياة . . . ان الروح هو الذي يعرف أن الكائن كائن ، ولكن وحدها الحياة تحيا »[129] .

هذا التصورّ للحياة هو أعلى نقطة بَلغتْها لاعقلانيةُ فلسفة الحياة . لم يعد عندنا هنا فقط نفيٌ نيهلستيّ ، بل أسطورةٌ بشكل خالص وبسيط . كلاغس يقدّم غنوزيولوجيا لنظريته الجديدة عن الأساطير بمعارضته بين الشيء والصورة : الشيء نتاجُ الروح الميتُ ، بينما الصورةُ ظاهرةٌ ذاتُ نفْس . بهذا التعارض يربط كلاغس نظريته في المعرفة ، التي ، مع كونها ليست أكثر من سَفسَطة ، هي ذات أهمية كبيرة . إنها تطبع جيداً هذه المرحلة التي فيها تنكبّ فلسفة الحياة على خلق أساطير . بالفعل ، كلاغس يؤيّد بالنسبة لعالم الروح نظرية ـ معرفة النيوكنطيين والوضعويين ، ولكنه يعارضها ، بالنسبة لعالم النَفس ، بتصورّ مادي ـ زائف وديماغوجي للذات والموضوع . يكتب : « الصورة ذاتُ واقعيةٍ مستقلة عن الوعي (اذْ أنّ كوني بعد الضربة أتذكّرها أوْلا أتذكّرها لا يخصّها إطلاقاً) . الشيءُ مُدْخَل في العالم من قِبل الوعي وليس موجوداً الاّ لِـجوّانية كائنات شخصيّة »[130] . كما يعلم كل واحد ، إن استقلال العالم المادي هو أساس نظرية معرفة المادية الفلسفية . من المميّز أن كلاغس يتظاهر بالقبول بالضبط حين الأمر هو الأمرُ الأكثر ذاتية : منتّجات الخيال . ولكن بالضبط هذه السفسطة المغالِطة هي التي تميّز زائف ـ موضوعية نظرية الأساطير في فلسفة الحياة .

هذه الغنوزيولوجيا لفلسفة الحياة التي صارت أسطورة ، كان يلزمها بالطبع نظريةٌ خاصة عن الزمان ، اكتشافٌ للـ « زمان » الواقعي الذي هو ، عند كلاغس ، مختلفٌ جذرياً عن زمان كون الفهم بقدر ما هو كذلك عند برغسون وهايديغر . ولكن مساجلة كلاغس موجَّهة ضد المستقبل الذي « ليس هو كيفاً أو صفةً للزمان الواقعي » . إن « الانسان البروميثيئيّ هو الذي رفع المستقبل الى نفس درجة واقعية الماضي . . . ان الانسان الهيراقليّ، إنسان «التاريخ الكلي ـ الكوني» ، مع خرافته عن «المستقبل» ، قتل وما زال يقتل واقعية ما كان . . . ، إنه يقطع الرابطة المخصبة التي تربط ما هو قريب بما هو بعيد ليضع محلّها

---

١٢٨ ـ كلاغس ، في جوهر المعرفة ، لايبتسيغ ١٩٢١ ، ص ٤ .
١٢٩ ـ نفسه ، ص ١٣٧ وبعدها .
١٣٠ ـ كلاغس ، إروس الكوسموغوني ، ص ٧٩ .

العلاقة الهاربة أزلاً بين الحاضر وهذا الشبح للبعيد الذي يسمّى المستقبل»[١٣١]. الزمان الواقعي، بالعكس، هو «نهر خارج من المستقبل ومتّجه نحو الماضي»[١٣٢].

هكذا نشاهد عند كلاغس أيضاً نضالاً ضد واقع تاريخ يُقدَّم بصفته انتهاكاً للمقدّسات ارتكبه الروح والعقل، ومظهرُهُ الأشنع التجرؤ على تحديد أهدافٍ للمستقبل، الأمر الذي يدمّر هدوء النفس الرابضة في حضن الأسطورة والماضي السيّد. لا ريب، لا حاجة الى التشديد على أن نظرية الزمان عند كلاغس وتصوّر التاريخ الذي ينبع منها مباشرةً مشتقّان من نفس الحاجة الاجتماعية للبرجوازية الامبريالية التي تأتي منها نظريات شبنغلر أو هايدغر الموازية: الحاجة الى مكافحة الاشتراكية. فروق درجات اللون التي تفصلهم غيرُ ذات أهمية موضوعية، فعندهم كل ترابطات العالم الموضوعي الواقعية توضع رأسها في الأسفل بعزم متساو: إنهم فقط يُوَتِّدون مختلف مراحل الدرب الذي يقود اللاعقلانية الألمانية حتى هتلر.

تلك هي الحدود التي بها يصفون ولادة كون فارغ، مقفِر، شنيع، منه النفس غائبة. كونُ الاسطورة لم يستطع أن يحمي ذاته من تسلّل الروح، ولكنه يواصل، تحت شكل المصير الغامض، حكمه على كون العقل المهيمن. منذ أفول روما حتى سقوط الدول الراهنة، الذي يتنبأ به، يكتشف كلاغس في كل مكان هذا الثأر، ثأر القوى الأسطورية المخضَعة. المهّمة الوحيدة التي تستطيع فلسفته اقتراحها على البشر هي التحرّر من الكون الشنيع، كون الروح، هي «تحرير النفس!»[١٣٣].

عند كلاغس، منذ كلاغس، نرى مرتسمة بوضوح المرحلة الجديدة في فلسفة الحياة: من جهة، أصبحت عدوة العقل المعلَنة أكثر بكثير مما كانت عند المفكرّين الذين عالجناهم آنفاً. ومن جهة أخرى، عنده، وللمرة الأولى منذ نيتشه ـ فيما عدا شبنغلر ـ تحضر فلسفة الحياة على المكشوف كخالقة أساطير عيانية. هذا كله يجعل من كلاغس سلفا مباشراً لـ «رؤية العالم القومية ـ الاشتراكية»، وفلسفة النازيين الرسمية تعترف له بهذا الجميل. لنوضِحْ مع ذلك أن هذا العرفان لا يسير بدون بعض التحفّظات. فأوّلاً، لَئِن كان كلاغس مدافعاً مناضلاً عن فلسفة الحياة، فهذا الأمر ما زال قائماً على قاعدة الفردوية القديمة اللاسياسيّة. أرض فعله لا يمكن أن تكون سوى المقاهي او الصالونات، وليس

١٣١ ـ نفسه، ص ١٣٣ وبعدها. [بروميثيوس: اله (او شبه اله) النار، مدشن الحضارة، رمز الفتح والتمرد والعذاب. شكل الانسان من الطين، سرق النار من السماء ليحييه، عوقب من قبل سيد الالهة، أنقذه هيراكليس... ألهم إسخيلوس الخ، غوته، الخ، اوروبا الحديثة، ماركس الشاب. ـ هيراكليس اوهيراقليس هو بوجه التقريب هرقل اللاتيني، صاحب المآثر الجبارة، ضد حيوانات مخيفة، ضد قوى غيبية شريرة الخ ـ رمزان مميزان في الميثولوجيا الاغريقية.].

١٣٢ ـ نفسه، ص ١٤٠.

١٣٣ ـ كلاغس، جوهر المعرفة، ص ٥٢.

الشارع . ثانياً وخصوصاً ، لأن الحرب ، في نظر كلاغس ، هي إحدى عواقب الروح الوخيمة ، عنصر مدمّر للحضارة . تلك ، بداهةً ، نقطةٌ عليها لا يستطيع النازيون الاّ ان يرفضوا كل عاطفة عرفان بالجميل لهذا السلف البالغ الاستحقاق عدا ذلك . المعجبون الفاشست بكلاغس سينتقدون سلميّته وفرْدَويّته .

في الوقت الذي يحصل فيه عبور فلسفة الحياة الى الفاشية ، نرى يظهر عدد من المدافعين المناضلين عن هذه الفلسفة ، في كتاباتهم يرتدي النضال من أجل تحطيم العقل لوناً اجتماعياً . في منشأ هذه المرحلة من فلسفة الحياة ، نجد كل هذه الجماعات والعصبات الصغيرة التي كانت تتكاثر بين ١٩٢٥ و ١٩٣٠ ، والتي كانت أهدافها السياسية والاجتماعية تترجح بين تعاطف وفي أحيانا مع الاشتراكية ومواقف قريبة جدا من « القومية ـ الاشتراكية » ، حيث هذا الاتجاه الأخير كان ، بالتأكيد ، هو الغالب عند معظمها . من الأدب الغزير بما فيه الكفاية الذي استلهمها ، لن نأخذ هنا سوى رجل ذي صفة ممثلة بشكل خاص ومتوجّه تماماً نحو اليمين : إرنست يُنْجر E. Juenger .

يُنْجر ، حين كان شاباً ، اشترك في الحرب الامبريالية الأولى ، واستحضر فيما بعد في أحاديث لا تخلو من فاعلية ومن قيمة أدبيّتين أهوال الحرب في عصر الآلة ، راجعاً بشكل دائم الى « تجربة الجبهة المعاشة » المثيرة التي ، حسب الجيل الفتّي المناضل من فلاسفة الحياة ، تؤلّف الأساسَ الخُلُقي لتجديد ألمانيا المقبل . هذا الالتقاء بين معركة الماكينات وتجربة الجبهة المعاشة هو الذي يجعل من يُنجر واحداً من أوّل دعاة « التعبئة الشاملة » .

هذه الطريقة في وضع المشكلة تنقل محتوى التعارض بين ما يحيا وما هو جامد . بما أنهم يؤيدون الحرب العصرية ، فإن الكتّاب الذين هم على شاكلة إرنست يُنْغر مضطرّون الى التخليّ عن ادانة كل تظاهرات الرأسمالية كشيء جامد ، كـ « غلاف » ميت ، كما يفعل هايدغر وياسبرس وكلاغس الذين هم جميعاً متفقون على هذه النقطة . عند يُنْغر ، خطّ الفصل بين ما هو ميت وما يحيا ، هو الخط الموجود بين الرأسمالية البرجوازية المسالمة لجمهورية فايمار والامبريالية العدوانية المنبعثة لألمانيا مُبَرْوَسة ، التي هي حلم يُنْجر . هنا تندرج الديماغوجيا الاجتماعية ، الرامية الى تضمين الطبقة العاملة في هذه المخططات الامبريالية . إن أدب الحرب ، نموذجَ شيلر أو زومبارت ، وخصوصاً بروسيويّة واشتراكية شبنغلر ، هي التي كانت ممهّدات هذا التركيب الجديد . ولكن عند ينجر فقط يُؤَوّل التعارض بين البرجوازية والبروليتاريا في اتجاه فلسفة الحياة ، بغية الاستيلاء على القاعدة الاجتماعية الواسعة التي لا غنى عنها من أجل الحرب الامبريالية الجديدة التي يتمنونها ، ويُقدَّم بوصفه تحريراً للحياة في وجه كون البرجوازية

الميت . بذلك عينه ، تضطلع لا عقلانية فلسفة الحياة على نحو سافر تماماً برسالتها التاريخية الرجعية : الكفاح المباشر ضد رؤية العالم البروليتارية ، الماركسية ـ اللينينية . ما عند ممثلي فلسفة الحياة الأوائل ، لم نستطع جلاءه الا بعد فكّنا رموزَ نظرياتٍ غامضة وملتوية لم تكن لهنّ في الظاهر أيةُ صلة معها ، يُفصَح عنه هنا بكل وضوح . يَظهر في الوقت نفسه ـ وهذا بالحقيقة كان حاضراً من قبل عند شبنغلر ـ أن هذا النضال ، رغم طابعه السافر كهجمةٍ جبهيّة ، هو نضال غير مباشر وديماغوجيٌّ : شبنغلر ويُنغر لا يحاولان بتاتاً ، كما يحاول المدافعون ـ الممّجدون في زمن ما قبل الامبريالية او الامبريالية الناشئة ، ان يبرهنا على تفوّق الرأسمالية على الاشتراكية ، بل يعارضان الاشتراكية الواقعية برأسمالية للمونوبولات يُعَمِدونها « اشتراكية » ويقدّمونها بوصفها منظومة المستقبل الاجتماعية . ولكن ، في هذا العمل ، لم يكن شبنغلر يحسب حساباً للبروليتاريا ، في حين أن يُنجر ، تماماً كهتلر ، أصبح يزعم ديماغوجياً التكلّم باسم هذه البروليتاريا .

يُنجر يلخّص هذه التصوّرات في كتاب برنامج : **الشغيل : سيادة وشكل** . الشكل هو منذ أمد طويل إحدى المقولات المركزية في فلسفة الحياة . (لنتذكّر مورفولوجيا شبنغلر) . يغدو الآن المفهوم المركزي للتيار خالق الأساطير . حسب ينغر ، الطرائقية التي تنتج عن الأشكال هي فوراً بذاتها ثورية : « إدراك الأشكال فعل ثوري بقدر ما هو يتعرّف على كائن في امتلاء ووحدة حياته . إن ما يصنع التفوّق الكبير لهذه العملية ، هو أنهـا تتحقّق في ما وراء القيمة الأخلاقية والاستيطيقية كما والعلمية سواء بسواء »[١٣٤] . « ثورة » يجب أن تُفهم هنا بالمعنى الفاشستي ، هذا بالبداهة : كابادة أشكال سلطة الديمقراطية البرلمانية بوسائل تزعم ديماغوجياً التغلّب مع هذه الأشكال وفي اطار هذه الأشكال ، على المجتمع البرجوازي . الشكل المناضل لفلسفة الحياة عند ينغر يدين الروح والعقل بنفس الجذرية التي عند كلاغس ، ولكن الجوّ ، النغم ، تغيرّ بالتمّام . ما كان أخلاقاً وفلسفةً للتاريخ أضحى سياسة . ينغر لم يعد يتحدّث عن شناعة ولا عن انتهاك للمقدّسات ، بل عن «خيانة عليا من الروح»[١٣٥] . الذاتوية الجذرية لفلسفة الحياة ، هي أيضاً ، محمولة عند يُنغر الى درجة أعلى وموجهة في اتجاه تاريخي وسياسي . يُنجر يكتب بصدد مولد الأسطورة : « الغالب يخلق أسطورة التاريخ »[١٣٦] . وهـذا مفـاده نفـي كل موضوعية تاريخية نفياً لا يمكن أن يكون أكثر كلّيّة .

الفكرة الأساسية التي تعبّر عن هذه المرحلة الجديدة والنضالية لفلسفة الحياة في ميدان فلسفة التاريخ هي على ما يكفي من البساطة والبدائية . «شكل » الشغيل ، الذي يحْرِصُ على استبعاد كل عنصر اقتصادي او طبقي منه ، يمثّل في الحضارة culture الواقعةَ الابتدائية ، الحياة ـ بمعارضة البرجوازية التي

---

١٣٤ ـ ينجر ، الكادح ، الطبعة الثانية ، هامبورغ ١٩٣٢ ، ص ٣٩ .
١٣٥ ـ نفسه ، ص ٤٠ .
١٣٦ ـ نفسه ، ص ٢٠٤ .

لم تفطن يوماً لوجودها . سبق أن أشرنا ال أن هذا التصوّر الجديد يبسط بعض النوازع المشتقّة من « الاشتراكية البروسية » لشبنغلر . ولكن من الضروري ابراز الفرق . شبنغلر أجرى مماثلة بسيطة ، بينما ينغر يرى في البروسيانيّة « هيمنة الابتدائيّ » ويضيف : « عالم الكادحين لا يطرد بل هو يتضمّن الابتدائي »(١٣٧) .

هكذا تُقدِّم فلسفة الحياة أساسَ الديماغوجيا الاجتماعية اللاعقلانية . دنيا البرجوازي الميتة دنيا « أمن واطمئنان » . هذا النقد الديماغوجي ، المستوحى من فلسفة الحياة ، ضد الحضارة البرجوازية ، ذو أهمية قصوى فيما يتصل بالقواعد الفلسفية للفاشية . في حين أن التيارات الرجعية الأخرى تنادي بالعودة الى ماض كان يوفِّر أمناً و« استقراراً » ، تستند الدعاية الفاشستية الى الأزمة عينها ، الى تفكّك هذا الأمن . وربما أنها تريد أن تقيم في الداخل عسفاً شاملاً ، وبما أن نزوعها الجوهري هو تنظيم حرب العدوان الامبريالية ، لذا فإن مثلها الأعلى هو هذه العدميّة المناضلة : إنها ترمي بوعي الى زعزعة كل عاطفة أمن في وجود الفرد . بالتالي ، يجب بأيّ ثمن كان ، إلقاء الشبهة على ايديولوجيا « الأمن » المنعوتة بأنها تصوّر برجوازي خالٍ من الحياة : نموذج الانسان الذي تريد الفاشية بسْطَه ، هو المرتزق الشرس الذي لا يوقفه شيء ولا يخاف من شيء . والحال ، إن هذا « الأمن » هو مقولة للانسانوية الكلاسيكية في ألمانيا (فِلهِلم فون هومبولدت* هو أوّل من صاغها بوضوح دقيق) : نتصوّر ، والحالة هذه ، عداء ايديولوجيّي الفاشية المهيمنين تجاه كل الحقبة الكلاسيكية . (ولنكتفِ بأن نشير ، مروراً ، الى أن وجودية هايديغر وياسبرس هي أيضاً أسهمت إسهاماً كبيراً ، على طريقتها ، في زعزعة ايديولوجيا « الأمن ») .

هذان الشكلان ، الشغيل والبرجوازي ، يتواجهان في تطارد تام . الشغيل يمثّل نسبة الى البرجوازي شيئا ما مغايرا بشكل مطلق . هنا تندرج مفهمة التاريخ الأسطورية حسب ينغر ، التي هي مناهضة للتاريخ جذريا بل والتي تفضي الى تفكيك التاريخ تماما : « إن شكلا لكائنٌ est ، وما من تطور يستطيع تعديله لا في اتجاه ولا في اتجاه آخر . بالتالي ، فإن تاريخا للتطور لا يمكن أن يكون تاريخا للشكل . . . التطور يعرف بداية ونهاية ، الولادة والموت ، وهي أمور يجهلها الشكل . التاريخ لا ينتج أشكالا ، بالعكس إنه يتغيّر مع الشكل . إنه التقليد الذي يمنح نفسه سلطة منتصرة »(١٣٨) . بتعبير آخر ، التاريخ محذوف . في الأصل ، مع دلتاي وزيمل ، كانت فلسفة الحياة تسعى الى حماية استقلال التاريخ ازاء قوانين الطبيعة ، مع ، أجل ، منذ ذلك الزمن ، وبخاصة عند دلتاي ، نزوع قائم ـ تحت وقوامه

---

١٣٧ ـ نفسه ، ص ٦٦ .

[* W. v. Humboldt (١٧٦٧ ـ ١٨٢٥) ، معاصر لغوته ، هيغل ، الخ . مفكر كلاسيكي كبير . . . اهتم بدراسة اللغة : اللغة شرط التاريخ ، اطار الحياة الروحية ، طريق الفكر الى الحقيقة ، فعل ، مبدأ ولادة ونمو الفكر . . .] .

١٣٨ ـ نفسه ، ص ٧٩ .

البحث عن أساس أنتروبولوجي كنقطة مساندة ضد النسبوية التاريخية . عند دلتاي ، كما رأينا ، ذلك يقود الى تناف ثنائي لوجهتي النظر الأنتروبولوجية والتاريخية . إن الحاجة الى تصور للعالم يمكن التعبير عنه بحدود مفردات فلسفة الحياة ما كان بوسعها ، حسب تعاظم زعمها العيانيّة ، الا أن تحوّل التاريخ على نحو متزايد الى أسطورة . الأساطير المنضجة هكذا ما كان يمكن أن تُسكَن الاّ من قِبل « أشكال » مستعارة من أنتروبولوجيا وتيبولوجيا فلسفة الحياة ومشادة كجواهر . كلّما تقدّمنا معهم ، فقدَ التاريخ الواقعي كلّ أهمية بالنسبة لحاملي فلسفة الحياة : عند شبنغلر حلّت محلّه الأساطير ، عند هايدغر يغرق في اللاحقيقيّة ، عند كلاغس لم يعد يلعب سوى دور مجموعة أمثلة تشرح سقوط البشرية الذي سبّبته سيادةُ العقل ، سيادة الروح الشنيع . مهما تكن الفوارق التي تفصل كل هذه التصوّرات ، لها جميعاً كسِمة مشتركة اعتبارُ التاريخ حركةً وهمية لبضعة نماذج . كلّما صارت هذه الأساطير رجعية بشكل مناضل وكلّما صار كذلك أسلافُ الأسطورة الفاشية المباشرون ، تركّزت هذه الأساطير قطْبياً في صورتين متعاديتين : أكثر فأكثر، ليس للتاريخ بأسره، المصوَّف على هذا النحو، ليس له دور آخر سوى البرهنة على أن أحد «الشكلين» وحده له حق الوجود، بينما الآخر محكوم عليه بشكل مطلق. عند يُنغر، هذا التطور قد اكتمل، يُنغر قريب من الفاشية قرابة ليس ثمة إمكان لأقرب . من هنا الى روزنبرغ خطوة واحدة .

هكذا ، إن صورة الشغيل (التي ، كما عند شبنغلر وهتلر ، تشمل ليس فقط الجنديّ ، بل أيضاً الصناعيّ) تحدّد أسطورة العالم الحديث . هذا العالَم هو « مَنظر ـ مشغل » ، و ، بقدر ما هو أيضا عالم البرجوازي (او « البورجوا ») ، « متحف » . فقط حين ستكون صورة « العامل » قد انتصرت سيكون منظراً مشغلاً ناجزاً ، وحينئذ سيتحوّل الى « مَنْظر مخطَّط » ، الى « مجال امبريال »[١٣٩] . عند ينغر ، أسطورة العامل أو الشغيل هي أسطورة الامبرياليّة الحربية والعدوانية .

اذاً ، فلسفة الحياة ، وقد مضت الى المرحلة المناضلة ، أضحت من الآن قريبة جداً من « رؤية العالم القومية ـ الاشتراكية » . ما يفصلها ، ليس بالجوهر سوى النزوع العصبوي الخاص بفلسفة ينغر وأمثاله . هؤلاء عازمون على إخراج فلسفة الحياة من ندوات المطّلعين وصالونات المثقفين لإنزالها الى الشارع ، فكرهم يتّسم بنزوع سياسي بارز . ولكن طريقتهم ومفرداتهم ما زالت مشبعة بالحكمة الباطنية للندوات الصغيرة حيث يجري العمل في وعاء مغلق .

الفلاسفة المزعومون أنصارُ « التصوّر القومي ـ الاشتراكي للعالم » يتملّكون ميراث كل هذا التطور لفلسفة الحياة نحو اللاعقلانية في الطور الامبريالي ، خصوصاً كما كانت في مرحلتها الأخيرة ، ويستخدمونه لمدّ جسور ايديولوجية بين الدعاوة الهتلرية الخالية تماماً من الثقافة والمثقّفين الألمان الذين تربّوا في روح فلسفة الحياة ، من أجل جذب هؤلاء الى معسكر القومية ـ الاشتراكية بمخاطبتهم بلغتهم

١٣٩ ـ نفسه ، ص ٢٩٢ .

ذاتها ، او على الأقل من أجل سوقهم الى التزام موقف حياد عطوف تجاهه . فالدعاوة القومية ـ الاشتراكية تُقدّم اذاً دوائر متفاوتة الاتساع : روزنبرغ يحتلّ تقريباً موقعاً في الوسط بين هتلر وفلاسفة النازية الرسميين بحصر المعنى ، الايديولوجيين من نوع بملر Baeumler وكريك Krieck .

هذان الأخيران ، ويمكن اعتبارهما ممثّلي الفلسفة الرسمية للقومية ـ الاشتراكية ، يأخذان عند يُنغر فكرة « التعبئة الشاملة » لدمجها في الشكل الناجز والفاشي الذي تتخذه عندهما فلسفة يُنغر ضد البرجوازية والعصر البرجوازي والثقافة البرجوازية . بهذا الصدد ، لأمرٌ ذو دلالة ان بملر وكريك ـ نظراً الى أن هذه الكتابات ليست موجَّهة للعمال ـ طبقاً لتقاليد الفلسفة والسوسيولوجيا البرجوازيتين في العصر الامبريالي ، يقتصران جوهرياً على نقد للثقافة . في أعمالهما ، نادراً ما يرد ذكر للاشتراكية ، حتى بالمعنى الذي تعطيه لهذه الكلمة دعاية هتلر وروزنبرغ الديماغوجية .

فقط من وجهة نظر بالغة العمومية ، يدعو بملر الى « نزع للبَرْجزة » كليّ . يخفّض ويُذِلّ الثقافة البرجوازية ، ولكن بوقوفه جوهرياً في وجهة نظر العَسْكَرَة العامة . يجب أن يُربّى المثقفون على نحو يصيرون معه « جنوداً سياسيين » . بملر يصف بهذه المفردات مصائب التاريخ الألماني في القرن التاسع عشر : « مصيبة القرن ١٩ الحقيقية ، هي أنه لم يكن هناك وفاق بين الفلسفة الانسانوية والفلسفة الضمنّية لجنود رئاسة الأركان البروسية »(١٤٠) . في مكان آخر ، يعتبر كون نيتشه وبسمارك لم يستطيعا ان يلتقيا مؤشراً على أن التطور جانَب الطريق الصحيح في ظل هيمنة البرجوازية(١٤١) . بملر كذلك قريب جداً من فكرة « الاشتراكية البروسية » التي أطلقها شبنغلر وراجعها يُنجر . ما يريده ، هو تسليط الضوء على مائمة من جديد في القومية ـ الاشتراكية ، ووسم الفرق الذي يفصله ، هو ، بملر ، عن هذه التيارات الرجعية طراز قديم . لذا فهو يوجّه نقده ضد العسكريّة القديمة التي كانت ، حسب رأيه ، « بطولة مع وجدان سّيء » . « قبل الحرب ، كانت المانيا « عسكرية » لأنها كانت قليلة البطولة » . العسكري ، هو « جنديّ انحلّ الى مدنيّ » ، العسكرية لا تسود الاّ حيثما المدني « يجدّد روح الجيش » . ولكن ـ وهنا تدخل فلسفةُ الحياة المسرحَ ـ « حالة الجندي تمثّل شكل حياة عند شعب رجوليّ مقدام »(١٤٢) . بالتالي ، فالمثل الأعلى لـ « الجندي السياسي » ، لرجل فرق الانقضاض (S.A.) او فرق العاصفة (S.S.) هو تجسيد الحياة بمعارضة دنيا البرجوازي الجامدة .

نجد اذاً مرةً أخرى هذا التعارض بين ما يحيا وما هو ميت . ما هو ميت ، هو العالم البرجوازي المصنوع من « مدينيّة » و« أمن » ، مع كل مقولاته الاجتماعية والثقافية كالاقتصاد والمجتمع ، الأمن والتمتّع والداخلية . ميتٌ كذلك فكرُهُ ، فكر الانسانوية الكلاسيكية وفكر الوضعانية على حدّ سواء ،

---

١٤٠ ـ بملر ، اتحاد الرجال ، والعلم ، برلين ١٩٣٤ ، ص ١٢٧ .

١٤١ ـ بملر ، نيتشه ، الفيلسوف والسياسي ، لايبتسيغ ١٩٣١ ، ص ١٢٥ .

١٤٢ ـ بملر ، عصبة الرجال والعلم ، ص ٦٣ .

لأن الحلس وطعم المجازفة غائبان منهما ولأنهما بالتالي ، رغم كل داخليتهما ، محرومان من النفْس[143] .

مع كل هذه الهجمات العنيفة ضد ما تسمّيه « الحضارةَ البرجوازية » ، إن فلسفة الحياة في مرحلة الفاشية المناضلة تعلن نفسها باعتزاز مؤيّدة للعدَمية واللاأدرية اللاعقلانيتين ، ولكنها تفعل ذلك بلغة تجعل منهما أسطورة ايجابية . وإن هذا العنصر الأسطوري هو الذي بات موضوعاً في مركز فلسفة الحياة عند هذه المرحلة الجديدة من تاريخها . الفيلسوف الفاشستي بوهم Boehm يصرّح : « بالنسبة للفكر الألماني ، إنّ غير القابل لأن يُستكشف ليس تحديداً يحُدّ ، بل هو تعيين إيجابي تماماً . . . إنه نافذ في كل واقعنا ويحكم في الأمور الصغيرة كما في الكبيرة . . . إن غير القابل لأن يُستكشَف ، لحمةَ واقعنا التي لا تُفَكّ رموزها ، هو بالجوهر لا يُطال ، ولكنه ليس البتّة مجهولاً . إننا نعرفه ، وإن كان لا يدع نفسه للافصاح : إنه يفعل في حياتنا ، يعينّ قراراتنا ، يتصرّف بنا أنفسنا . . . العمق يفصَح عنه ولكنه يُبيَّن عند الرجال الذي بفضلهم هو موجود »[144] . (نرى هنا بوضوح بالغ ان المحاججة التي تقدّمها فلسفة الحياة لتبيان ما هو حيّ وألماني ليس لها من دور سوى تأمين قاعدة لعسف القهرر بغير حدود) .

بملر يذهب في عين اتجاه بوهم حين يعرّف علاقة الأسطورة مع التاريخ : « إن معضلة الأسطورة ستظل بلا مخرج طالما لم نتخلّص من السؤال : كيف وُلدت الأسطورة ؟ اذ بذلك هم يفترضون وجود أرض التطور البشري المتينة ثم يسألون كيف يجب ان تكون الأسطورة وُلدت في حضن التاريخ . والحال ، لن نجد في يوم من الأيام إجابة مُرْضية عن هذا السؤال ، لأنه مطروح بشكل سَيء . الأسطورة لا تاريخية ، مطلقاً . . . الأسطورة لا ترجع صعوداً الى العصر الأول فقط ، بل ايضاً الى الأسس الأولى للنفْس البشرية »[145] .

وقد اطّلع بهذا الشكل على أسرار ما لا يُستكشَف وعلى أسسه الأولى ، يلقي المرء من ارتفاعه الشاهق احتقاره على السببية ، التي تُنعت بأنها مقولة « الأمن المطلق » . نعرف سابقاً ، عن ينغر ، الأصول الاجتماعية لهذا الازدراء لـ « الأمن » . ولكن بالنسبة للفلاسفة القوميين الاشتراكيين بحصر المعنى ، النضال ضدّ مفاهيم القانون والسببية المنعوتة بأنها أشكال تعبير «الأمن» هدفه عدا ذلك تقديم سيادة العسف الكاملة على الصعيد الداخلي ، الهتلرية ، كشيء متفوّق « فلسفياً » ، أقرب الى الحياة والى النفس الجرمانية من النظام البرجوازي المتجاوَز.

هكذا نرى يظهر في كل الميادين هذا التعارض بين الحياة والموت ، الذي يعني الآن الطباق بين الحرب والسلم ، ألماني وغير ألماني ، قَومِشْتراكي و« برجوازي » (« بنوتوقراطي ») . هكذا ، المقولات

١٤٣ ـ نفسه ، ص ٦٢ .

١٤٤ ـ بوهم ، ضد الديكارتية ، ـ الفلسفة الألمانية في موقف العداء. لا يبتسيغ ١٩٣٨ ، ص ٣٤ وبعدها.

١٤٥ ـ بملر ، أساطير الشرق والغرب ، مدخل لاصدار باخوفن ، مونيخ ١٩٢٦ ، ص ٩٠ من المدخل وبعدها .

الجوهرية لفلسفة الحياة تعالَج وتعدَّل لخلق أسس شعارات وأفعال « الثورة » القومشتراكية . نيهلسْتية فلسفة الحياة ـ آخر طريقة تخدم كقاعدة لـ « الواقعية التاريخية » للفاشيين .

اذْ بالنسبة لِـ بملر ، تماماً في نفس روح تلامذة كيركغارد الحديثين ، الحياة تعني أيضاً : تقرير . العمل ، في معنى رؤية العالم القومشتراكية ، يجب أن يكون شيئاً ما لا عقلانياً بالأساس ، عارياً عن الأساس بشكل مطلق . أنْ تفعل ، يشرح بملر ، « هذا ليس أن تحُقِّق قيماً معترفاً بها . من يفعل حقاً هو دوماً في الّلا أمان ، إنه « بلا علْم » ، كما يقول نيتشه . ما يجعل أن الفعل فعل ، هو بالضبط أنه لا تغطّيه قيمة . من يفعل يعرِّض نفسه ، نصيبه ليس بأي حال الأمن بل اليقين »[146] . (بتعبير آخر : الإيمان بـ « فهرر » ، بـ « زعيم » ـ ج . ل .) . ولكن بينما من موقع كيركغارد ، يستخلص هايدغر وياسبرس نيهلستية ، الأول بشكل منهجي مصمّم ، الثاني بطريقة محجوبة نوعاً ما ، بملر يقطع العقدة ببساطة فائقة حيث يعارض بالحياة الموصوفة بأنها « واقعة كوسمية » مفهومَ حياة علم البيولوجيا . هذا المفهوم الأخير ، على حد قوله ، يقود بالضرورة الى النسبوية ، بينما الآخر « من شأنه أن يصمد لكل نَسْبَنَة »[147] .

هنا أيضاً ، نرى كيف أن فلسفة الحياة في عصر الفاشية تكمل وتنجز وتدفع الى أقصاها كل النوازع السابقة . كان لنا فرصة ملاحظة كيف أن مفهوم الحياة في فلسفة الحياة ينفرز وينفصل أكثر فأكثر عن مفهوم البيولوجيا . هنا أضحى لدينا تعارض مطلق ، معبر عنه بكل وضوح على يد بملر ، ولكن ايضا على يد كريك وآخرين. بالنسبة لـ كريك ، ليست أطروحات البيولوجيا سوى أجزاء من الأسطورة ، شأنها في ذلك شأن أطروحات العلوم الأخرى[148] . حتى المقولات الرئيسية للفاشية الأرثوذكسية ، العرق والدم ، ليست بالنسبة له سوى رموز[149] . لذا فهو منسجم تمام الانسجام مع نفسه حين يقدّم علم الحياة الجديد في المفردات الآتية : « في الصورة التي يتخذها الانسان عن نفسه تتحقّق البيولوجيا الكونية . هذه الصورة معرّفة بأنتروبولوجيا سياسيّة وإثْنيّة وعرقيّة . . . هذه الأنتروبولوجيا تأخذ مكان الفلسفة القديمة التي مضى زمنها »[150] . يمكن أن نرى هنا أين يفضي ، في عواقبه الأخيرة ، المبدأ الأنتروبولوجي الذي أدخله ، بخجل وكثير من الترددات ، دلتاي ، وكيف « حلّت » فلسفة الحياة في المرحلة الفاشية الخيار المشكلَ الذي ليس له حلّ في نظر دلتاي المذكور ، خيارَ الأنتروبولوجَويّة في الفلسفة .

نستطيع الآن أن نوضّح واقعياً معنى « الحياة الكوسمية » . بملر يتكلم بازدراء عن « المثالية بلا

---

١٤٦ ـ بملر ، عصبة الرجال والعلم ، من ٩١ .

١٤٧ ـ نفسه ، ص ٩٥ وبعدها .

١٤٨ ـ كريك ، الأنتروبولوجيا السياسية الشعبية ، المجلد ١ ، الواقع الراهن ، لايبتسيغ ١٩٣٦ ، ص ٢٧ .

١٤٩ ـ نفسه ، ص ٧٤ .

١٥٠ ـ نفسه ، ص ٤٣ .

صورة » ، مثالية الكلاسيكية الألمانية . و ، على سبيل الطباق ، اذْ يريد الإعراب عن الذي هو فلسفياً إيجابّي ، يضيف : « هتلر ليس أقل من الفكرة ، من المثال ، اذْ هو est واقعياً »[١٥١] . كريك يعرّف بوضوح بالغ طريقة تجليّ واقع الحياة هذا : « إن القدر يطلب رجل البطولة ، رجل الشرف ، الذي يطيع جميع الأوامر »[١٥٢] ـ بالطبع هذه الأوامر تأتي من الفُهرر : « شخصية الرجل المدعوّ الى أن يكون فهرر هي المسرح الذي ينلعب فيه مصير الكلّ »[١٥٣] . إرادات الفهرر والحركة القومشتراكية هي كشف ديني . كريك يؤكد بعزم وحزم أن مثل هذا الوحي ممكنٌ اليوم أيضاً : « الله هو الذي يتكلّم فينا بلا وسيط في انتفاضة عرقنا »[١٥٤] .

هكذا ، تنحلّ كل تنافيات النسبوية العدمية لفلسفة الحياة في الأسطورة القومشتراكية . أطيعوا أوامر هتلر ، وكل المعضلات ستُحَلّ . من جرّاء اتّباع هذه الأوامر ، لا يبقى ثمة تعارض بين الانسان النظري المحض (الوهمي ، غير الحيّ ، البرجوازي) والانسان الحيّ ، الفاعل ، الذي يهتّم بكيركغارد . بملر يعرّف بلا مواربة ما يعنيه مبدأ الفهرر عملياً للحقبة الجديدة ، حقبة « حالة الجندي السياسي » : « إن جامعة . . . لا تتكلم عن الفهاررة أدولف هتلر وهورست فيسل هي لا سياسية »[١٥٥] ، اي بلا حياة ، برجوازية ، مدانة . وكريك . يكمل هذا الاعلان لـ « القيادة بالروح والفكرة » بهذا التعليق الواضح على نحو كاف : « من يريد المماحكة يجب اعتباره مفقودا . سينحّى كوزن لا فائدة منه على سير الأشياء المحتوم وسيُلقى به فوق المزبلة »[١٥٦] .

وهكذا ، تصبّ فلسفة الحياة في الديماغوجيا الفاشية . بملر وكريك هل هما فعلاً استنتجا النتائج من هذه الفلسفة ، أم أنهما كيّفاها كلّياً مع هذه السلطة المستغِلّة والمضطهِدة بشراسة التي كانا يستشعران قدومها ؟ هذا قليل الأهمية . من وجهة النظر الفلسفية الموضوعية ، إنهما يستخلصان النتائج الأخيرة لفلسفة الحياة ، يتبعان حتى نهايته الطريق الذي يبدأ مع نيتشه ودلتاي عشية الطور الامبريالي والذي فحصنا أهم مراحله . من المؤكد أن مفكرين كـ دلتاي وزيمل كانوا سينصرفون بارتعاد واشمئزاز عن الفاشية عقب تحققها وما كانوا سيكنّون سوى الازدراء لفلاسفتها المزعومين . ولكن هذا لا يحذف في شيء هذا التسلسل التاريخي الموضوعي . شبنغلر ، مثلاً ، هو موضوعياً أقرب بكثير الى الفاشية منهما ، الأمر الذي لا يمنعه من إنشاء مساجلات لا تنقطع مع ممثّليها الرسميين. بل إن ستيفان جورج، الذي أسهمت

---

١٥١ ـ بملر ، عصبة الرجال والعلم ، ص ١٢٧ .
١٥٢ ـ كريك ، الأنتروبولوجيا ، ص ٥٩ .
١٥٣ ـ نفسه ، ص ٩٠ وبعدها .
١٥٤ ـ نفسه ، ص ٦٠ .
١٥٥ ـ بملر ، اتحاد الرجال والعلم ، ص ٣٥ .
١٥٦ ـ كريك ، الأنتروبولوجيا ، ص ٣٥ .

مدرسته اسهاماً كبيراً في نشر فلسفة الحياة (غوندولف وكلاغس والفاشستي كورت هيلدبراندت تخرّجوا منها) والذي تُبشرّ بعض قصائده نبوياً بمجيء « الفهرر » ، ستيفان جورج ، الذي كان عمله بالتالي يذهب بلا أدنى شك في هذا الاتجاه ، مات دون أن يرى مرة ثانية بلده الذي كان قد هاجر منه . . . لكن ذلك لا يغير شيئا على الاطلاق من واقع ان فلسفة بملر وكريك وروزنبرغ وأقرانهم ما كان يمكن أن تكون ممكنة بدون شبنغلر ، ولا هذا الأخير بدون دلتاي وزيمل .

أما هتلر ، فقد كان عديمَ الثقافة وكلبياً بلا قَناعات حتى يرى في تصوّرٍ للعالم أياً كان أكثرَ من وسيلة دعاية مكرّسة للفعل وقتياً . من الواضح مع ذلك أن تصوّراته قد أخذت شكلاً ، هي أيضاً ، تحت تأثير عَين التيارات الأمبريالية الطفيلية والمفكّكة التي أنجبت داخل « النخبة » المثقفة ، فلسفةَ الحياة . العلمية الأيديولوجية والإيمان بالمعجزات ، هذان القطبان اللذان لا ينفصلان ، يحدّدان أيضاً سمات دعاية هتلر . يقيناً ، إن العدَمية الكلبية هي المهيمنة عنده شخصياً ، أفَلَمْ يكن يعتبر ، كما تُعلمنا محاوراته مع رواشننغ ، النظريةَ العرقية نفسها خداعاً ومخرقة ؟[157] ـ علماً بأن هذا لا يمنعه من استخدامها بلا رادع ، لبلوغ أهدافه ، أهداف النهب الأمبريالي ! جوّ دعايته العام ، هو ابتذال ، طبعة شعبية نوعاً ما ، للاتجاهات الأساسية لفلسفة الحياة : إنه يدين في الدعاية كل نوع من اقتناع فكري ، القضية بالنسبة له إنتاج وإدامة حالة سكر[158] . الدعاية ليس قوامها عنده سوى « تدمير حرية الإرادة عند البشر »[159] . لئن كان صحيحاً أن تقنية الدعاية الهتلرية قد اتخذت موديلاً لها الإعلانَ التجاري الأميركي الطراز ، فإن محتواها بالمقابل آتٍ من أرض وَلدت فلسفةَ الحياة .

يمكن أن نلاحظ عند روزنبرغ تأثيراً مباشراً أكثر أيضاً لفلسفة الحياة . بالتأكيد ، عنده أيضاً ، الكلبية بلا قَناعات هي المهيمنة بكلّ جلاء ، ولكن مع هذا الفرق ، وهو أن روزنبرغ ، الذي كان ربيبَ الحرس البيض الروس ، تلميذَ ميريجكوفسكي ورجعيين منحطّين آخرين ، كان مُعَدّاً بحكم تكوينه لتبنّي فلسفة الحياة المولودة في ألمانيا . هكذا فكتابه أسطورة القرن العشرين هو ابتذال فظّ لفلسفة الحياة في حقبتها الأخيرة، لأغراض دعائية. (بل هو يعترف بالاستعارات التي أخذها عن شبنغلر وكلاغس، رغم كل التحفظات والانتقادات التي يضعها ضدّهما). عنده كذلك ، نجد، في شكل مناضل بشراسة ، التعارض بين ما يحيا وما هو ميت ، بين الحدس والعقل . وعنده أيضاً ، الهجمة الديماغوجية العنيفة ضد الروح والعلم هي أحدُ العناصر الجوهرية في المحاججة لصالح الأسطورة الجديدة . عنده ، التعارض بين

---

١٥٧ ـ راوشننغ ، صوت الدمار ، نيويورك ١٩٤٠ ، ص ٢٣٢ . [هرمان راوشننغ كان فهررا نازيا لمدينة دانتزيغ ، انقلب والتجأ الى بريطانيا والولايات المتحدة . أصدر في نيويورك بين ١٩٣٩ و١٩٤١ ثلاثة كتب ـ شاهدة : « ثورة النيهيلستية » ، « صوت الدمار » (« قال لي هتلر » ـ أحاديث هتلر الشخصية معه) ، « الثورة المحافظة » ، ثم « زمن الهذيان »] .

١٥٨ ـ هتلر ، كفاحي ، مونيخ ١٩٣٤ ، المجلد ٢ ، ص ١٨٣ .

١٥٩ ـ نفسه ، المجلد ٣ ، ص ٥٣١ .

ما هو حيّ وما هو ميت يصير هو التعارض بين الجرمان واليهود ، بين الرأسمال الخالق والرأسمال المكدِّس ، الخ . . نظرية المعرفة الأرستقراطية التي جدّدها دلتاي ، تنتهي هنا إلى عصمة « الفهرر » الأسطورية . نظرية الدوائر الحضارية التي أنضجها شبنغلر ، هذه الوحدانية السوسيولوجية ، تصير مذهب العروق المتمايزة بالجوهر أزلياً والتي لا يمكن ان يكون لها من تعامل فيما بينها إلاّ في شكل إبادة متبادلة . علم نماذج (تيبولوجيا) فلسفة الحياة يَظهر بوصفه مطلبَ خلق نماذج جديدة : عهد سطو فرق الانقضاض وفرق العاصفة .

من وجهة نظر الفلسفة ، لا جديد في ذلك كله ، حتى إذا أخذنا كنقطة مرجع المستوى الفلسفي لفلسفة الحياة في مراحلها الأخيرة . عند رجل كروزنبرغ، لم تعد فلسفة الحياة سوى أداة هيمنة في خدمة المجرمين الذين يهيّئون الحرب العالمية الأمبريالية الجديدة . إلاّ أنه لأمرٌ بالغ الدلالة أن تكون فلسفة الحياة قد عرفت بالضبط هذا المآل وأن يكون « التصور القومي ـ الاشتراكي للعالم » قد تشكّل استناداً إليها . إذ أنّ ذلك يبينّ أن مأزق البربرية هذا كان النقطة التي كان لا بدّ أن يبلغ عندها ذروتَه تَفكّكُ أيديولوجيا الأمبريالية الألمانية المحقّق على يد فلسفة الحياة ، التي يقع أسلافها الفلسفيون الأوائل ، كما استطعنا أن نلاحظ ، في عصر الردّة اللاعقلانية ضد الثورة الفرنسية . لنضفْ أن هذه النهاية ليست بتاتاً من صنع الصدفة : إنها المآل المحتوم والمستحقّ لذات نوازع فلسفة الحياة ، لاتجاهاتها المحايثة . هيغل ، الذي لم يعرف فلسفة الحياة إلا تحت شكل قليل التطوّر ، ألا وهو نظرية « العلْم المباشر » ، كان يكتب بصددها هذه الكلمات التنبئيّة : « يريدون أن يجعلوا من العلم المباشر محكّ الحقيقة . ينتج عن ذلك . . أنّ كل وسواس خنّاس وكل عبادة أوثان تكرَّس حقيقةً وأنّ محتوى الإرادة الأكثرَ بطلاناً والأشدّ لاأخلاقية مبَرَّرٌ . . . . الرغباتُ والميول الطبيعية . . . تُدخِل عفوياً مصالحها في الوعي ، الغاياتُ اللاأخلاقية موجودة بشكل جدّ مباشر فيه » (١٦٠) .

١٦٠ ـ هيغل ، الموسوعة ، الفقرة ٧٢ .

الفصل الخامس

النيو هيغِليّة

ما اتُّفِقَ على دعوته « بعث هيغل » في العصر الأمبريالي ، والذي كان قصير الأمد نسبياً ، تسبقه حقبة أطول بكثير كان أثناءها هيغل موضع تجاهل كامل . بيد أن كون هيغل سقط في النسيان ليس ، من وجهة النظر التاريخية ، سوى وجهٍ ، هو الأكثر أهمية ونيِّف ، من وجوه تاريخ نفوذه : البرجوازية الألمانية لما بعد ١٨٤٨ تفكّر أنه بات بإمكانها أن تستغني أيضاً ، لبلوغ غاياتها ، عن العناصر الرجعية التي تحويها فلسفةُ هيغل . فالوضعانية واللاأدرية النيوكنطيتان ، على حد تقديرها ، تجعلان هيغل نافلاً تماماً بالنسبة لها . لكن بينما في أحد القطبين ، تختفي النوازعُ الرجعية في منظومة هيغل من النشاط الفلسفي ، فالعنصرُ الحيّ ، نذيرُ المستقبل ، التقدميّ ، في فلسفته ، وهو الطريقةُ الجدلية ، قد اندرج واندمج في رؤية العالم المتفوّقة ، في المادية الجدلية . ليس هنا مكان فحص مدى التحويلات الجذرية التي كان على ماركس ان يُنزِلها أيضاً بجدل هيغل . إنه لَتبسيطٌ للأمور وتزوير للتاريخ القبول بأنه يكفي إن صح القول أن نعكس الرموز كي ننتقل من الجدل المثالي لهيغل إلى الجدل المادي لماركس . بين هيغل وماركس ثمة قفزة في الكيف ذات أهمية تاريخية . مع ماركس يتكوّن ـ بمعارضة جميع الفلسفات السابقة ـ تصوّرٌ للعالـم جديدٌ في الكيف ، جدلٌ جديد . من هذه العلاقة بين هيغل وماركس ينجم أن العناصر التقدمية لجدل هيغل التي إليها استطاع ماركس أن يستند كان يجب ان تخُضع هي أيضاً لإعادة صهر نقدية جذرية في الجدل المادي وأن تحُوّل في محتواها كما في شكلها . حتى وإن لـم تُفهم هذه العملية من قِبل الفلسفة البرجوازية ، يبقى مع ذلك أن وجودها وحده كان لا بدّ أن يجعلها أحد الأسباب المقرّرة لتحوّل الفكر البرجوازي عن هيغل . إن المقلّدَ الذليل للنوازع الأيديولوجية للبرجوازية ، مؤسس مذهب المراجعة أو إعادة النظر ، برنشتاين ، هو الذي أعطى لهذه الحالة الواقعة تعبيرَها الأوضح حين أراد أن يجعل من كنط فيلسوفَ ماركسيةٍ مكيّفة

مع « الواقع الراهن » ، وحين هاجم ماركس على « هيغليّته » ، على الطابع الجدلي (الثوري ، لا التطوّريّ) لمذهبه . علماً بأن برنشتاين ، مثل كل أتباع مذهب المراجعة ، كان قد استنجد بعدد كبير من الاتجاهات البرجوازية البالية . ما كاد ينهي « تطهير » الماركسية من بقايا الهيغلية حتى بدأ بعض الفلاسفة البرجوازيين ، الذين كانوا أنفذ بصيرةً منه ، يفهمون أن عناصر هيغل الرجعية - في شروط الطور الأمبريالي - يمكن أن تستخدم ، بعد التغييرات الضرورية ، لصالح الحاجات الفلسفية للبرجوازية . (يمكن في كثير من الأحيان أن نلاحظ عند اشترا - ديمقراطيي الحقبة الفايمارية ذكريات من هذا التغير لموقف الفكر البرجوازي إزاء هيغل) .

هزيمة ثورة ١٨٤٨ أكملت خراب المنظومة الهيغلية في الفكر الفلسفي الألماني . كتاب رودولف هايم عن هيغل (١٨٥٩) ، الذي أصبح لأمد طويل المرجع - الثقة للأحكام على هيغل ، والذي ما زال اليوم ذا نفوذ كبير على نقاط عديدة ، يلخّص بأقوى شكل هذه المجابهة مع الجدل . بالطبع ، لا يمكن القول أن جميع الهيغليين قد اختفوا منذ ذلك الحين دون أن يخلّفوا أثرا . كثيرون تابعوا نشاطاتهم . في برلين ، استمرّت في الوجود لمدّة طويلة جمعيةٌ من الهيغليين ، بل كانت تصدر مجلة (الفكر ، ١٨٦٠ - ١٨٨٤) . ولكنْ نادرون الذين كانوا ، كأدولف لاسون مثلاً ، باقين أمناء للهيغليانية الأرثوذكسية . بالتأكيد ، يجب أن نفهم هذه الأرثوذكسية بشكل صحيح من وجهة النظر التاريخية . إن التناقضات بين طريقة هيغل الجدلية ومنظومته ، التي ظهرت في وضح النهار بين ثورة تموز ١٨٣٠ وثورة ١٨٤٨ ، كانت تُحَلّ في مستوى أعلى كيفاً في المادية الجدلية . الهيغليون البرجوازيون كانوا يبتعدون أكثر فأكثر عن « جبْر الثورة » هذا ، كما كان آلكسندر هِرزِن يدعو الجدل . الأورثوذكسية من نوع آدولف لاسون كانت تعني أنهم يتعلّقون بمنظومة هيغل ، مع كل النتائج غالباً التخلفيّة التي كانت تتضمنها . وبالضبط إن هذا التعلق - في الوقت الذي كان فيه ، نحو ١٨٧٠ - ١٨٧١ وبعد ذلك ، تطوّرُ ألمانيا يقود نحو أمبريالية غليوم - هو الذي كان بالضرورة سيُنمّي في اتجاه رجعي التعارض بين المنظومة والطريقة ويدفع الطريقة الجدلية إلى الصعيد الخلفيّ . لاسال نفسه ، الذي كان يعتبر نفسه هيغلياً أرثوذكسياً والذي كان يزعم في الوقت نفسه أنه ثوريّ ، كان يجد نفسه مرغماً على تذْويت الجدل من حيثيّات كثيرة وعلى تقريبه من فيختة . تحت ضغط الأحداث والاتجاهات المعاصرة ، ابتعد مُعظم الهيغليين أكثر فأكثر - بوعي أو بدونه - عن مذهب وطريقة هيغل . كثيرون تقرّبوا حينئذ من الكنطية ، التي كانت تتأكد أكثر فأكثر ، ولكن بدون أن يعوا دائماً أنهم بذلك إنما يقطعون مع طريقة هيغل . (أنظر تحقيق لاسال عن روزنكرانتس) . آخرون اقتربوا من الوضعانية التي كانت هي أيضاً تنمو آنذاك ، وشرعوا منذ ذلك الحين في إدخال اتجاهات لاعقلانية في الفلسفة (تطوّر فر . ت . فيشر Vischer) . إن نقد الجدل نقداً سلبياً بشراسة ، الذي يمثّله بصورة خاصّة ترندِلنبورغ وشوبنهاور ، يهيمن أكثر فأكثر على الفكر الفلسفي . فلسفة هيغل تعامَل بأنها ميتافيزيقيا بالية . لذا يقول ماركس بحقّ أن هيغل في ألمانيا يعامَل كـ « كلْب

فطس » ، مثل سبينوزا في الماضي [1] . النيوكنطية التي تتقدّم بقوّة بعد هزيمة ثورة ١٨٤٨ تأتي لإعطاء صياغة رسمية لجنازة هيغل الفلسفية هذه : إنّ تطور الفلسفة الألمانية من فيخته إلى هيغل يعتبر خللاً كبيراً في الفكر لا يمكن تقويمه إلا بالانفصال عنها بحزم والعودة بلا تحفّظ إلى الفلسفة العلْمية الوحيدة ، المزعومة ، فلسفة كنط (ليبمان : **كنط وخلفاؤه المقلّدون** ، ١٨٦٥) . وهذا التصوّر سيسود في الفلسفة الألمانية حتى الطور الأمبريالي .

في هذا الطور فقط ينتشر بقوة متزايدة الشعورُ بأنّ النيوكنطية محض الوضعانية ليست قادرة على السيطرة على المعضلات التي يطرحها العصر على الفلسفة . في المدرسة المسماة مدرسة جنوبي - غربي ألمانيا (فندلباند - ريكرت) سرعانَ ما يُنضَج رجوع إلى فيخته . نفوذ فيخته لا يفتأ يتنامى . بموازاة ذلك ، يَظهر في جميع ميادين العلوم التاريخية تقديرٌ جديد للرومانطيقية ، لا يصيب فقط المدرسة الرومانطيقية بحصر المعنى ، بل يُفضي أيضاً إلى إبراز وتكريم جديدين لشيلنغ وشلايرماخر (دلتاي ، ريكاردا هوخ ، الخ) . كل هذه الاتجاهات تتّصل بـ « الحاجة إلى تصوّر للعالم »:هذه الحاجة التي سبق أن صادفناها ، والتي تشعر بها كل البرجوازية الألمانية في عصر الأمبريالية ، تنتسب إلى هذا الاقتناع بأنه من المستحيل أن تُهيّأ أيديولوجياً صراعاتُ العصر الكبرى الداخلية وخصوصاً الخارجية على قاعدة الفلسفة الشكلانية للنيوكنطية . في هذا الجو الذهني تبدأ ، قبل حرب ١٩١٤ ، إعادة تكريم الفلسفة الهيغلية .

إن ميلاد تيار هيغلي جديد في الفلسفة سجّله ممثّلوها الرسميون ، بخاصة فندلباند في خطابه أمام الأكاديمية [2] : إنه يرى جيداً ، هو أيضاً ، أن « الجوع إلى تصوّر للعالم » الذي يعانيه الجميع هو الذي يكوّن قاعدة هذه الحركة . ولكن مع الإقرار بأن هذا التيار موجود وبأنه مبرّر نسبياً ، فإن ما يقوله فندلباند في هذا الخطاب هو أولاً فرض حدود مسبقة على هذه الحركة النيوهيغلية وتنبيه الجمهور الفلسفي إلى الأخطار التي يمكن أن تحملها حركة كهذه . فندلباند يصوغ هنا - أجَل ، مع رسم حدود بصورة مسبقة - لحظةً هامّة من الحركة النيوهيغلية في العصر الأمبريالي : عدم قطع الروابط مع كنط . فالتصوّر النيوكنطي لِ « القيمة » (أي المثالية الذاتية) هو ، في رأيه ، « النقطةُ الأخيرة التي يمكن أن يَنفذ إلى عندها تحليلُ الفلسفة النقدية » [3] . هذا الموقف مرتبط على أوثق ما يكون الارتباط برفض الطريقة الجدلية . تحليلاتنا التالية تبينّ أن فندلباند هنا أيضاً قد استبق لحظةً هامّة في تطور النيوهيغلية : إن رفض الجدل ، رفضاً مفصَحاً عنه أو ضمنياً ، سيصير سمةً دائمة لكل هذا التجديد للهيغلية . بالتأكيد ، فندلباند ، وهو كنطي ، يصوغ هذا كله في اتجاه سلبي ، معارِضاً أن يكوّن « جدلٌ كهذا بوصفه كلاًّ » « من جديد ، طريقةَ الفلسفة » [4] .

---

١ - ماركس ، رأس المال ، المجلد الأول ، مقدمة الطبعة الثانية .

٢ - فنلدلباند ، تجدد الهيغليانية ، محضر جلسة أكاديمية علوم هايدلبرغ ، هايدلبرغ ١٩١٠ ، ص ٧ .

٣ - نفسه ، ص ١٣ .

٤ - نفسه ، ص ١٥ .

هذا التنبيه البليغ من فنتلباند كان نافلاً . فالنيوهيغليون الألمان ما كانوا يفكرون بتاتاً بالقطع مع الفلسفة الكنطية كما كان هيغل قد فعل . فمن المعلوم أن هيغل قد رفض على الدوام وبحزم مثالية كنط الذاتية ، وبشكل خاص نفيَ كنط إمكانَ معرفة الشيء في ذاته . هذا الإمكان هو بالعكس عنصر جوهري في نظريته الجدلية للمعرفة ، لأن هذه الأخيرة تتضمّن العلاقة الجدلية ، علاقة الظاهر والجوهر ، الظاهرة والشيء في ذاته . حين نعرف صفات (أنماط ظهور) الأشياء ، نعرف الأشياء ذاتها . الـ « في - ذاته » يصير « لنا » ، وفي بعض الشروط « لذاته » . خارج سيرورة المعرفة العيانية هذه ، التي تقود من الظاهر إلى الجوهر، الشيء في ذاته هو بالنسبة لهيغل تجريد فارغ وعارٍ عن المعنى. مجدّدو هيغل في العصر الأمبريالي لا يفكّرون بتاتاً في أن يأخذوا جدّياً حساب هذا النقد لكنط من قبل هيغل ، وبالأحرى في أن يتملّكوه . يَبقون على مواقع نيوكنطية معدّلة ، مكيّفة مع شروط العصر الأمبريالي ، أي يستمرون في فصل الظاهرة عن الجوهر ميكانيكياً ولا يقبلون بوجود الواقع الموضوعي ولا بطابع قابليته لأن يُعْرَف .

إذ يجددون هيغل ، يرون فيه لا مفكّراً تغلّب على فلسفة كنط بل المفكّر الذي حقّقها ، وهذا بعيد عن التوافق مع جوهره التاريخي الحقيقي . هذه القاعدة الغنوزيولوجية يُعبّر عنها بوضوح بالغ في كتيّب يوليوس إبنغهاوس (المثالية النسبية والمطلقة ، ١٩٢٠) ، وهو كتاب ، وإن لم يُصِب جمهوراً واسعاً ، أثّر مع ذلك تأثيراً مقرّراً على طريقة وتصوّرات النيوهيغليين التالين والذين كانت سلطتهم أكبر من سلطته . فكرة إبنغهاوس الجوهرية يمكن أن تلخّص بهذه المفردات : هيغل إنْ هو إلاّ دفع منطقياً حتى نتائجها الأخيرة طريقة كنط المتعالية ، في حين أن كنط نفسه بقي في منتصف الطريق . ليست الهيغلية إذاً سوى كنطية منسجمة مع نفسها فعلاً . لهذا السبب يصوغ إبنغهاوس ، بهذه المفردات ، المهمّة التي تقع على عاتق النيوهيغليين : « إنطلاقاً من تعيّنات الأنا الكنطي المحرّر من جبنه ، بسْط شكل المبدأ الفلسفي » [٥] .

ينجم عن ذلك ، التحديدُ الجوهري للتصوّر الذي يحمله النيوهيغليون عن تاريخ الفلسفة : وحدة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، أي أن جميع الفروق الأساسية التي تفصل فيخته وشيلنغ وهيغل تجد نفسها ممحوّة . إبنغهاوس يقول إنه « في بناءات الفلسفة النظرانيّة الذاهبة من فيخته إلى هيغل ، إذا شملناها بنظرة واحدة في كل مداها ، لا يمكن أن نعثر على أيّ فرق فيما يخصّ المبدأ » [٦] . هذا ما هو خطوةٌ كبيرة إلى الوراء بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة لـ هيغل ، و ، فيما بعد ، إلى إردْمان أو كونوفيشر Kuno Fischer . عند هؤلاء أيضاً ، يقدَّم التطوّر الذاهب من كنط إلى هيغل بشكل خطّي مبالغ . مع ذلك ، وبخاصة في تحليل هيغل نفسه ، نرى تَظهر بوضوح ، فيما يخصّ مبادىء الفلسفة ، بالضبط ، قفزاتٌ وانقطاعاتٌ للخطّ ونقاطُ قطع بارزة في هذا التطوّر (مثلاً في المضي من المثالية الذاتية إلى المثالية الموضوعية) . إلا أن

٥ - ي . إبنغهاوس ، المثالية النسبية والمطلقة ، لايبتسيغ ١٩١٠ ، ص ٣١ .
٦ - نفسه ، ص ٤ .

تحليلاً تاريخياً متعمّقاً وموضوعياً لَيبينُ بالضرورة أن الدرب الذي يذهب من كنط إلى هيغل ليس البتّة خطياً ومباشراً بقدر ما يصوّره هيغل نفسه . بالتأكيد ، نجد فيه وحدةً ما في التطور ، ولَو فقط لأن الممثلين الرئيسيين للفلسفة الكلاسيكية الألمانية قد بحثوا جميعاً عن جواب على الأسئلة الواقعية التي طرحها عصرهم، عصر الثورة الفرنسية . ولكن الوحدة ، هي هنا الكينونةُ الاجتماعية المشتركة للجميع وانعكاساتُها في الفكر . ومع ذلك ، فالسبل التي سلكها فعلياً كلٌ منهم أكثرُ تعقيداً بكثير ، أكثر تعرّجاً وعدمَ انتظام مما يقوله هيغل نفسه . (عن تطور هيغل نفسه ، أنظر كتابي : هيغل الشاب ، برلين ١٩٥٤) . والحال ، إذْ يضع أن التطور الذاهب من كنط إلى هيغل يحكمه مبدأُ وحدةٍ ، إينغهاوس يعيد كلّ الفلسفة الكلاسيكية الألمانية إلى مستوى المثالية الذاتية الكنطية ، مُلْغياً هكذا كل الفتوحات الأكثر أهمية التي حققتها هذه الفلسفة الكلاسيكية ولا سيّماً إنضاج الطريقة الجدلية التي لم تعد ، عند إينغهاوس وخلفائه ، سوى بسط عضويّ لفلسفة كنط المتعالية ، لا يذهب أبداً إلى ما ـ بعد هذه الأخيرة . هكذا تَظهر فلسفة هيغل ذروةَ تطوّر للكنطية متّصل . هكذا يُعاد هيغل إلى فيخته ، وتُعاد المثالية الموضوعية إلى المثالية الذاتية . في المثالية المطلقة ، يقول إينغهاوس ، « اللاأنا ينحلّ تماماً في سيرورة الأنا . . . الموضوع هو تماماً علمٌ ، معرفةٌ » [٧] . هذا ، في أفضل احتمال ، فيخته مُحَدَّثاً ، ولكنهم بذلك وبدءاً منه يهملون العناصر الجديدة التي تحتوي عليها فلسفة الطبيعة لشيلنغ الشاب ويتجاهلون كل ما حمله هيغل إلى المعرفة الفلسفية . أطروحات إينغهاوس هذه ستخدم كموديل وكقاعدة لتطوّر النيوهيغلية الألمانية في العصر الأمبريالي .

بيد أن هذا ليس هو التيار الوحيد الذي يقود إلى تجديد لهيغل ، بل وليس هو التيار الرئيسي . العمل الأهم بالنسبة لـ « تجديد هيغل » في ألمانيا هو الذي كتبه دلتاي في شيخوخته : تاريخ شباب هيغل (١٩٠٧) . عن المعضلات الغنوزيولوجية الأكثر أهمية ، هذا الفيلسوف ، الأكثر نفوذاً بين روّاد تجديد هيغل ، هو بالتأكيد ، كما رأينا ، قريب جداً من النيوكنطية . بصدد الطريقة النظْرانية ، يعلن دلتاي بأقصى القوة : « الحدود التي عيّنها كنط تتأكّد هنا أيضاً » [٨] . كذلك فهو ، رغم كل الفوارق التي تفصلهما ، متضامن مع فندلباند حين تكون القضية هي رفض الطريقة الجدلية . إذْ يحلّل الطريقة النظرانية يقول : « كذلك فإن الأداة المستخدمة لحلّ هذه المشكلة المطروحة بشكل سّيء ، أعني الطريقة الجدلية ، هي ، كما دلّل ترندلنبورغ بصورة مقنعة ، تماماً غير قابلة للاستخدام » [٩] . إذاً فميول النيوهيغليين ، الذاهبة عدا ذلك في اتجاهات مختلفة ، تلتقي على المعضلة المركزية : رفض الطريقة الجدلية .

---

٧ ـ نفسه ، ص ٦٩ .

٨ ـ دلتاي ، الأعمال ، لايبتسيغ ـ برلين ١٩٢١ ، م٤ ، ص ٢١٩ وبعدها .

٩ ـ نفسه ، ص ٢٢٩ وبعدها .

إلاّ أن ذلك ليس هو الذي يصنع أهمية هذا المؤلّف لدلتاي . بهذا الذي يمكن أن ندعوه اكتشافه لهيغل الشاب يحصل انعطاف ثقيل بالنتائج بالنسبة لكيفية تصوّر هذا الـ هيغل نفسه : إنه هكذا يموقع هيغل في الجوار المباشر ، جوار « فلسفة الحياة » اللاعقلانية للطور الأمبريالي ، التي كان بالضبط هو مؤسسها الأهم . لا ريب ، دلتاي ، حين يُدخل فلسفة الحياة في فكر هيغل ، يقتصر على شباب هذا الأخير ، يلاحظ عند هيغل حقبة « حلوليّة صوفية » ، أثناءها تحزّب هيغل لفلسفة الحياة : « هيغل يحدّد طابع كل واقع بمفهوم الحياة » [١٠] . وهذا مفاده تحريف كل تطوّر هيغل أثناء شبابه ، تعويجُه وقَلبه رأساً على عقب . الأزمة التي تقود هيغل إلى التحوّل عن حماسه الجمهوري للثورة الفرنسية ، واقع أنه يتمثّل الأسس الاقتصادية للمجتمع البرجوازي (ستيوارت ، آدم سميث) ، مولد طريقته الجدلية المشتقة من هذا التفكير ، هذا كله ـ يشوّهه دلتاي في اتجاه فلسفة الحياة الأمبريالية . وهذا يسمح للتأويل الجديد لهيغل بأن يصبّ في التيار اللاعقلاني الكبير الرائج . (عن هذه المعضلة ، أنظر أيضاً كتابي المذكور آنفاً عن هيغل الشاب). وكون دلتاي يحصر طريقة النظر هذه في هيغل الشاب ثقيلٌ بالنواتج، بهذا المعنى وهو أننا سنرى يتكوّن فيما بعد في النيوهيغلية تيارٌ قويّ ينزع إلى نصب هيغل الشاب، الوحيد الحقيقي على زعمهم، الوحيد الصحيح غير الزائف، ضد هيغل الشيخوخة.

إلى هذا كله تنضاف موضوعتان : أولاً ، دلتاي ، وهو نفسه أحد المجدّدين الرئيسيين للرومنطيقية في العصر الأمبريالي يتمّم الوحدة التي بناها إينغهاوس بين كنط وفيخته وشيلنغ وهيغل بوضعه أيضاً وجودَ وحدة بين هيغل وكل الحركة الرومانطيقية (فريدريش شليغل ، شلايرماخر ، شيلنغ) ، غيرَ متراجع عدا ذلك ، للبرهنة على هذه الوحدة ، أمام أشدّ تشويهات التاريخ فظاظةً . إذْ أن هيغل هو منذ البداية خصم حازم للرومانطيقية الألمانية في جميع أشكالها . مجادلته في شبابه ضد ياكوبي موجّهة ضد الرومانطيقيين حتى حين لا يَردون فيها بشكل صريح . في نهاية الإيمان والمعرفة يأخذ بشكل دقيق وسافر موقفاً ضد أحد الأعمال النظرية الرئيسية للرومانطيقية : **خطابات عن الدين** لـ شلايرماخر . (عداؤه نحو هذا الأخير سيتواصل حتى نهاية حياته). مدخله الى مؤلفه عن الاستيطيقا يدحض نظرية الفن للرومانطيقيين. مؤلفه **فلسفة الحق** هو من بدايته إلى نهايته مساجلة ضد أصحاب المدرسة التاريخية للحقوق والنظرية الرومانطيقية للدولة والمجتمع (فون هوغو، هالر، سافينيي). مدخل **فينومينولوجيا الروح** موجّه ضد غنوزيولوجيا شيلنغ الرومانطيقية والحدسية، ضد «الحدس الذهني»، الخ. . . لنذكُر مروراً أن حكم الرومانطيقيين عليه كان بنفس السلبية وذات العداء. شليغل مثلاً يرى في جدل هيغل ضرباً من شيطانيّة. فقط بين هيغل وأهمّ الأستيطيقيين الرومانطيق، زولغر، ولا بدّ من القول إن جدله يذهب من حيثيات عديدة إلى ما ـ بعد الرومانطيقية، يمكن أن نلاحظ احتراما متبادلاً رغم العديد من التحفّظات والأنتقادات. واقع أن مؤ رخاً عالماً من طبقة دلتاى يتجاهل وقائع جليّة كهذه ويهمل في الصورة التي

١٠ ـ نفسه ، ص ١٣٨ .

يعطيها عن هيغل بالضبط ملامح الأصل الجوهرية ، هذا الواقع ليس له سوى تعليل واحد: هو أنه يعزو لهيغل بعمليّة خالية من الحسّ التاريخي والنقدي، مواقعه هو، مواقع «فلسفة ـ الحياة» الحديثة . ويحقّ، دلتاي وجد في الرومانطيقية اتجاهات قريبة لاتجاهاته.

ثانياً ، دلتاي يسعى إلى تأسيس علاقة هيغل مع العصر الحاضر ، تاريخياً . هذا الجهد تسوّغه الوقائع بهذا المعنى وهو أن الفعل الذي مارسته فلسفة هيغل فعلياً على كتابة التاريخ وعلم الدين وفلسفة الحقوق والإستيطيقا الألمانيّات ، كان واسعاً وعميقاً بشكل خارق ، وظل باقياً ودائماً بعد نفوذه الفلسفي بحصر المعنى . بمفردات أخرى ، إن بعض إتجاهات ، بعض عناصر أو قِطع من الفكر الهيغلي ـ أجَل هنا تُستثنى الطريقة الجدلية ـ قد استمرّت لمدّة طويلة جداً تفعل في العلوم الاجتماعية في ألمانيا . وهذا تقريباً هو النقطة الوحيدة الجوهرية لدلتاي ، ما دام دلتاي ، كما رأينا ، يرفض هو أيضاً الطريقة الجدلية . إذاً فاتجاها دلتاي اللذان نشير إليهما هنا لا ينفصلان . من جهة ، إنه يطمس التعارضات التي تفصل هيغل عن الرومانطيقية وعن المدرسة التاريخية التي ترتبط بها . ومن جهة أخرى ، إنه يعزو أهمية مبالغة لتأثيره على شتراوس الحقبة الأخيرة ، على تسلر Zeller ، الخ . عند دلتاي ، تجديد هيغل له إذاً هذه الخاصة : البرهنة على أن هناك تواصلاً في نفوذ هيغل ، معرّفاً في الروح التي قلناها ، حتى العصر الحاضر.

إن هذا الاتجاه الأخير للدلتاي يتمتّع أيضاً بمساندة المؤرخين . في العصر الأمبريالي ، يجهد مواصلو التقليد الآتي من رانكه لجعل الناس يقبلون بأن تأسيس الرايش على يد بسمارك و بَرْوَسَةَ ألمانيا لا يؤلفان قطيعة مع الثقافة الكلاسيكية وبأن الرايش الثاني وخصوصاً بسمارك هما المآل الطبيعي لبعض الاتجاهات التي ظهرت في بداية القرن والتي بُسطت بشكل متّصل فيما بعد . وفي هذا السياق باتوا الآن يدرجون هيغل هو أيضاً . إنّ أهم مؤلَّف في هذا التيار ، البرجوازية الكوسموبوليتية والدولة القومية (١٩٠٧) ، لِـ ماينكه Meinecke ، يركّب ويخترع خطاً هو خط هيغل ـ رانكه ـ بسمارك . يكتب ماينكه : « هكذا ، لا نتردّد بعد الآن في تسمية محرّري الدولة الثلاثة الكبار : هيغل ورانكه وبسمارك »[١١] . هنا أيضاً تتأكد نفس الاتجاهات التي عند دلتاي : مع هذا الفرق وهو أن العملية التي قوامها طمس التعارض بين هيغل من جهة والرومانطيقية و« المدرسة التاريخية » وخصوصاً رانكه من جهة أخرى ، لها هنا طابع سياسي وتاريخي موسومٌ أكثر بكثير . يُراد تقديم رايش بسمارك وأسرة هوهنتسولرن الراهن بوصفه ذروة ووريث كل تطور ألمانيا عبر القرن التاسع عشر : هكذا يصير هيغل شخصاً مساعداً عند قَدَم التمثال المشاد تكريماً لبسمارك .

إلاّ أن كل هذه المحاولات لجعل هيغل إحدى القوى الحيّة والفاعلة للمجتمع المعاصر وللمحافظة البروسية في ظل غليوم الثاني ، تبقى معزولة ، قبل الحرب الأمبريالية الأولى : إنها لا تشكّل اتجاهاً معرّفاً

١١ ـ ماينكه ، مواطنية العالم والدولة القومية ، الطبعة الخامسة ، مونيخ ـ برلين ١٩١٩ ، ص ٢٧٨ .

بوضوح دقيق ، وبالأحرى مدرسةً . في بداية هذه الموضة الهيغلية ، عدا النوازع التي سبق ذكرها ، ثمة واقعة ترتدي بعض الأهمية : يستشمّون في فلسفة هيغل قوةً إيديولوجية يمكن أن توضع في معارضة الماركسية بنجاح . منذ نيتشه ، كما رأينا ، النضال ضد الماركسية ـ دون الإقرار الذاتي الصادق بذلك ، وغالباً بصورة تكاد تكون غير واعية ـ هو النزوع الرئيسي للّاعقلانية . يفهم المرء إذاً أن محاولات تظهر ، منذ ما قبل الحرب ، لاستثمار العناصر الرجعية في الفلسفة الهيغلية ضد ماركس ، ضد الاشتراكية ، ومن أجل خدمة غايات البرجوازية الأمبريالية . هذه التصوّرات دافع عنها هاماخر وخصوصاً بلنجه . ولكن بما أن جناح إعادة النظر المتنفّذ في الاشتراكية ـ الديمقراطية الألمانية ينكر بشكل سافر ميراث هيغل المحتوى في الماركسية ، وبما أن الماركسيين « الأرثوذكس » الذين يجادلون ضد إعادة النظر ليس لهم ، هم أيضاً ، أية صلة حيّة مع هذا الميراث (وهذا يصح ليس فقط على الوسطيّ كاوتسكي ، بل أيضاً على الزعيم الأيديولوجي للجناح اليساري ، الذكيّ فرانتس مهرنغ) ، وأخيراً بما أن تزوير المذهب الهيغلي على طريقة إينغهاوس ودلتاي يبدو كافياً للخط الرئيسي للصراع الأيديولوجي الذي تخوضه الفلسفة الأمبريالية ، لذا فإن محاولات هاماخر وبلنجه التي أشرنا إليها لتوّنا ظلّت أفعالاً فصلية عابرة بغير عواقب هامّة .

إن النيو هيغلية لم تصبح تياراً حقيقياً إلا بعد هزيمة ألمانيا إبان الحرب العالمية الأولى الأمبريالية ، أي في الوقت الذي كانت فيه البرجوازية الألمانية ، المهدّدة من قبل الثورة والمصطدِمة بحالات حرجة أكثر فأكثر ، تعاني وتنمّي بشكل أقوى أيضاً من ذي قبل « حاجتَها إلى رؤية للعالم » ، محاولةً تعزيز مواقعها وساعيةً إلى إعداد ألمانيا إيديولوجياً لعدوان إمبريالي جديد . النيوهيغلية ، هي أيضاً ، تذهب أمام هذه الحاجة الأيديولوجية . وهي أيضاً محمولة على سواعد هذا التيار الرجعي العام ، الذي يتعزّز أولاً ببطء ثم بشكل عاصف .

لكن من الخطأ ان نعتقد أن النيو هيغلية كانت ، في لحظةٍ ما ، هي الأيديولوجيا المهيمنة واقعياً للبرجوازية الألمانية بين الحربين الأمبرياليتين . الأمر الذي هيمن دوماً ، وقد رأينا ذلك ، في أيديولوجيا البرجوازية آنذاك ، هو اللاعقلانية الجذرية ـ المتزايدة الجذرية باضطراد ـ لفلسفة الحياة ، هذه المفهمة للعالَم التي كانت أفضل أداة مساعدة لقيادة رجعية تماما . إلاّ أنها تعبّر داخل البرجوازية عن نوازع أكثر إعتدالاً ، أكثر انتقائية في الاتجاه الرجعي ، « وُطِّدت وصُلِّيت أكثر ». إنها تمثّل محاولةً ـ ونستخدم لغةً فلسفية ـ لإدماج اللاعقلانية داخل منظومة ، دون التخلّي تماماً وصراحةً عن العقالنة ، عن الفكر العلمي . ذلك تيّار فلسفي يتفق مع تلك الميول السياسية الحاضرة دوماً في البرجوازية ، والتي تنتقل أحيانا إلى المقدّمة ، ولكنها في آخر تحليل ظلّت دوماً فصلية ، الرامية إلى إدخال العناصر « البنّاءة » من الفاشية كجزء لا كعامل مسيطر في جبهةٍ للبرجوازية متّحدةٍ ورجعية . (إبان عبور الجنرال شلايشر في

مستشارية الرايش ، تجلّى هذا الاتجاه على النحو الأوضح) * .

على هذه القاعدة يُنضج تركيب من مختلف تيارات النيوهيغلية التي كانت ، قبل حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ ، لا تزال تتقدّم في نظام مبعثر. كلمة « تركيب » يجب ان تؤخذ هنا في معنى واسع ومتنوّع جداً . ليس الأمر فقط صهر وتوحيد اتجاهات ما قبل الحرب ، الاتجاهات التي سبق ان تحدّثنا عنها ، بل هو أيضاً تصوّرٌ جديد للتركيب ، ينسبونه لهيغل ، باطلاً . النيوهيغليون يؤولون الفلسفة الهيغلية على أنها تركيب لجميع تيارات الماضي ولعصر هيغل نفسه ، ويريدون أن يحقّقوا على قاعدة النيوهيغلية تركيباً مشابهاً من جميع الاتجاهات الفلسفية للعصر الحاضر . إذ يفعلون هذا ، لا يستطيعون أو لا يريدون أن يروا أن هيغل كان يتبع خطاً فلسفياً معرّفاً بوضوح وشخصياً تماماً ، باسمه ناضل نضالاً بالغ الحيويّة ضد اتجاهات عصره (ضد الكنطيين ، ياكوبي ، الرومانطيق ، مدرسة الحق التاريخية ، فرييس ، الخ . . .) . لا يريدون أن يروا أنه لم يكن ، كذلك ، يحاول ان يكتشف للفلسفة الماضية وحدةً مبنيّة حسب أسلوبٍ انتقائي وعارٍ عن الروح النقدية ، بل كان يريد على العكس تبيان كيف تطوّرَ الجدل منذ بدايات الفكر الإنساني حتى شكله الأكثر إنضاجاً في رأيه ، أي منظومته بالذات . هيغل ليس بالتالي تركيباً لمختلف الاتجاهات الفلسفية إلاّ بقدر ما هو يبينّ ، من جهة ، أن كلّ تاريخ الفلسفة كان نضالاً من الروح الإنساني لاكتشاف الطريقة الفلسفية الحقيقية ، الجدل ، وأنه لئن كان ، في سير هذا التطور ، المفكرون الأكثر تنوعاً - حسب زمنهم ، ثقافتهم، شخصيّتهم - قد وضعوا معضلات بالغة الاختلاف في محتواها وفي شكلها ، فإن هذا التنوّع لا يمنع وحدة ما : الوحدة الموضوعية للفلسفة ، وحدة محتوى الفلسفة الجوهريّ ، إعادة إنتاج الواقع كما هو في ذاته ، أي ، جدلياً ، وحدة الشكل المقرّر : الطريقة الجدلية . من جهة أخرى ، هيغل يعتبر فلسفته الخاصة نوعاً من تتويج فكري لكلّ التطور ، إذْ أن هذه الفلسفة تطمع في احتضان كل العناصر التقدمية التي أنتجتها الفلسفة الماضية ، لا سيّاً في إنضاج الطريقة الجدلية ، ولكن باستيعابها ، أي في آن معاً بحذف نواقصها والمحافظة عليها ، برفعها إلى مستوى أعلى . لكن ما من مرّة فكّر هيغل بتركيب للتيارات الفلسفية في زمنه ، مثلاً بتركيبٍ مع كنط أو شلايرماخر .

النيوهيغليون ، بالعكس ، يسعون إلى تحقيق تسويةٍ بين كل الاتجاهات الرجعية لزمنهم ، ضربٍ من « تثبيت » أو « توطيد » فلسفي ، يعزون فكرته إلى هيغل . الركيزة الطرائقية لهذه المحاولة ، هي غياب الجدل غياباً تاماً في تأويلهم لهيغل . من جراء ذلك ، تتحول حركة التاريخ التناقضية عند هيغل إلى التواجد السلمي والستاتيكي لعناصر تتجاور في ضرب من انتقائية إسكندرانية . في الخطاب الذي ألقاه

[* الجنرال شلايشر : شخصية هامة في تاريخ ألمانيا ، عسكري محافظ ، ساهم كثيرا في تقويض جمهورية فايمار ، عينه هندنبورغ في منصب مستشار الرايش ، حيث بقي شهرين (نهاية ١٩٣٢ - بداية ١٩٣٣) ، ثم صرفه واستدعى هتلر . وكانت هناك فكرة انقلاب بقيادة شلايشر من أجل اقامة دكتاتورية عسكرية مناهضة لهتلر . . . كان واحدا من أهم الأشخاص الذين قتلوا في ليلة السكاكين الطويلة ، ٣٠ حزيران ١٩٣٤] .

بمناسبة الذكرى المئة لوفاة هيغل ، يحاول كرونر أن يخطّ هذه الصورة عن هيغل . يقارن هيغل بأرسطو والقديس توما الأكويني ، وكأن هذين الفيلسوفين سعيا ذات يوم إلى أن يحققا ، الأول مع أفلاطون والثاني مع ممثّلي الدِّينَيْن اليهودي والإسلامي ، تركيباً كهذا الذي ينسبه كرونر إلى هيغل . إن مجرّد صياغة هذه المسألة يكشف بوضوح كبير نوايا كرونر : سبب النفوذ الذي مارسته الفلسفة الهيغلية هو أنها « تحسب بشكل عبقريّ حساب الموضوعات الأساسية الخالدة للفكر ، مرتِّبةً ثروةَ الواقع في تدرّج يجد فيه كلّ شيء مكانه . بفضل هذه الهندسة البنائية ، يمكنها أن توحّد حتى ما هو متعارض ، تستطيع أن تقيم تسويةً بين وقائع تتعارض » [١٢] . سيلاحظ القارىء أن هيغل ، حسب كرونر ، يقيم « هندسة معمارية » مزعومة ، أنه يحوّل حذف الضدّين الجدليّ (في كل منظومة ، في كل تيار) إلى تسوية بين وقائع متعارضة ، وكأن هيغل فكّر ذات يوم في إقامة تسوية بين بيكُن وديكارت ، مثلاً .

إلاّ أن هذا ليس سوى القاعدة الطرائقية . أهمّ منه المحتوى العياني ، الذي يُعْرِب عنه كرونر تحت شكل برنامج في خطابه الإفتتاحي للمؤتمر الهيغلي الأول . متناولاً خصوم هيغل ، النقدويّة والفينومينولوجيا ، « اللاهوت الجدلي » ، هايديغر ، إلخ ، يضيف : « إنهم ليسوا في خلاف إلاّ لأنهم لا يفهمون حاجتهم إلى أن يكمّل بعضُهم بعضاً ، لأنهم لا يتداخلون ولا يتّحدون . وكخصوم لهيغل ، ليسوا متّفقين إلاّ لأنهم ، في ضيق نظرتهم ، ليس فقط يتطاردون ، بل أيضاً يطردون بذلك عينه الكلّ الذي في حضنه ليسوا بعد الآن سوى آنات » [١٣] . هذا البرنامج تكمّله بوضوح بالغ ، وبكيفية تذهب في شطرٍ منها أبعدَ أيضاً ـ في اتجاه اللاعقلانية ـ تصريحاتُ غلوكنر الآتية : « الجميع يتمنّون الخروج من العقلانية التي سادت في كل فلسفة الثلث الأخير من القرن والتي يمكن تقليصها إلى صيغة : « عصر أنوار جديد » . ومع ذلك من غير الممكن الانضمام وحَسب إلى « الرومانطيقية الجديدة » التي أنتجتها هذه العقلانية على سبيل الطباق ، كأطروحة نقيضة . المطلوب الآن « التوفيق » . . . إن هيغل هو الذي قام بهذا « التوفيق » الذي هو النقطة الأهمّ في الساعة الراهنة في ألمانيا . باسم هيغل ، تستطيع الاتجاهات المختلفة ان تعقد الصلح وأن تسير معاً تحت راية مشتركة » [١٤] إن هذه الملاحظات تُظهر بكل وضوح محتوى النيوهيغلية الاجتماعي . أولاً ، كرونر يعتبر أن مختلف تيارات الفكر في عصره (بما فيها الفاشيّة) ليست إلاّ مواقع أحادية الجانب لا تتصارع إلاّ لأنها لم تدرك ضرورة أن تتكامل فيما بينها . هذه الصراعات ليس لها بالتالي أيّ محتوى موضوعي حقيقي ، وخصوصاً هذه التيارات الفكرية لا تتموقع على صعيد رجعي . سيكفي إذاً تقديم اقتراح تسوية مقبولة من الجميع حتى يُقام سلم دائم في الفلسفة (وفي الحياة الإجتماعية) . غلوكنر يكمل هذا المحتوى الاجتماعي بإضافته أن النضال ضد « عصر الأنوار

---

١٢ ـ لوجوس ، العدد عن هيغل ، ١٩٣١ ، ص ٩ .

١٣ ـ محضر المؤتمر الهيغلي الأول . تبنجن ١٩٣١ ، ص ٢٥ .

١٤ ـ نفسه ، ص ٧٨ .

الجديد » (أي ضد بقايا العقلانية) مبرَّرٌ . ولكن ، على حدِّ قوله ، ينبغي الاحتراس من الذهاب بعيداً بقدر ما تذهب اللاعقلانية الجذرية أو المناضلة . بالطبع ، إنّ رؤية العالم التي للطبقة العاملة ، أي الماركسية ، مستبعَدة من هذا التركيب ، الذي هو بالأحرى موجّه ضدّها ، حتى وإن لم يكن الأمر معترفاً به على الدوام ـ إن هدف هذا التركيب الفلسفي المحقَّق تحت شارة هيغل هو إقامة حلف من جميع الاتجاهات البرجوازية ضد البروليتاريا . الضيق الذهنيّ البرجوازي ـ الصغير عند النيوهيغليين ، الذي يمكن أن نجد في ذلك الوقت عدداً كبيراً من معادِلاته على الصعيد السياسي ، يظهر بشكل خاص في واقع أنهم ، في لحظة احتدام صراع الطبقات بين البرجوازية والبروليتاريا ، لا يريدون أن يروا أنّ دفاعاً ناجعاً من جانب البرجوازية إنما يقتضي صراعات عنيفة بين الاتجاهات يُتَوّجُها إنتصار فئة رأسماليي المونوبولات الأشدّ رجعية . النيوهيغلية تمّثل هنا ـ وهذا طموح تبرّره الممارسة في الظاهر ، ولكنه في الواقع طوباويٌ تماماً ـ كتنظيم مناسِب يكسو رأسَ كل تيارات الفكر الرجعية (إذاً الرجعية في الفلسفة أيضاً) في العصر المعنيّ .

إذ تتصدى لتحقيق هذا التركيب للتيارات الفلسفية ، تريد النيوهيغلية أن توجّه في طريق « سويّ » ، « منظّم » ، الأزمة الفلسفية للأمبريالية بعد الحرب . ثمة هنا فرق جوهري نسبةً إلى ما ـ قبل ـ الحرب . في محاولتها إيجاد حلّ تسويةٍ رجعيّ ، تعترف النيوهيغلية بوجود هذه الأزمة ، في حين أن هذه الموضوعة ما كان يمكن ، نظراً للحالة أن تظهر في فلسفة ما قبل الحرب . إن « نظرية الأزمة » هذه هي ما يراه زيغفريد مارك في النيوهيغلية بمعارضة الكنطية الأرثوذكسية . لهذا السبب فهو يكتب بصدد ريكرت : « إنه يؤيد إذاً العصر « البرجوازي » ، يعتبر أن هذه الحلول قادرة على تأكيد نفسها وأنه غير مهدّد بأي إنهيار . . . ولكن أليس هيغل وكيركغارد ، هذان النقيضان في القرن التاسع عشر ، هذان العملاقان اللذان لا ينفصلان ، وأيضاً جدليّو الفكرة والواقع . . . (يذكر هنا ماركس إلى جانب هيغل وكيركغارد ـ ج . ل .) ، أليسوا ممهّدي عصرٍ بعد الكنطية ، بعد البرجوازية ، وأيضاً بعد المسيحية ؟ » [١٥] .

وضوحاً ، هذا كله يعني أنهم يحفظون بعض المسافات نسبة الى النيوكنطية . بيد أن موقف الرفض هذا بعيدٌ عن أن يكون بجذرية موقف الرفض الذي كشفناه عند غلوكنر فيما يخصّ « عصر الأنوار الجديد » ، أي كل إتجاهات اليسار . أليس جميع رؤساء النيوهيغلية (كرونكر ، غلوكنر ، زيغفريد مارك ، الخ) متحدّرين من النيوكنطية ، وبشكل خاص من مدرسة جنوبي ـ غربي ألمانيا ، من المدرسة

---

١٥ ـ سيغفريد مارك ، الجدل في فلسفة الحاضر ، تبنجن ١٩٢٩ ـ ١٩٣١ .

١٦ ـ ر . كرونر ، من كنط الى هيغل ، تبنجن ١٩٢١ ـ ١٩٢٤ ، المجلد الاول .

التي فيها دائماً عملت الكنطية أكثر ما يمكن لصالح اللاعقلانية ؟ إلاّ أنه يجب ان نذكر أن ريكرت نشر في ١٩٢٠ كتاباً ضد فلسفة الحياة. ولكن النقد ـ المشبع بالمداراة ـ المحتوى فيه ضد لاعقلانية فلسفة الحياة لا يمكن أن يُنسينا حقيقة أن ريكرت بالضبط (مع فندلباند) هو الذي وفّر ركيزة فلسفية للاعقلانية في قطاع واسع من المعرفة ، ألا وهو علوم التاريخ . ليس ذا شأن أن كلمة « لاعقلانية » لم تُلفظ إبان إنضاج هذه القاعدة الغنوزيولوجية . فما يُحسَب له حساب هو أن نظرية التاريخ هذه تنزع بالجوهر نحو اللاعقلانية . صحيح أن ريكرت قد عانى منذ سنة ١٩٢٠ روادع أمام عواقب شكل أخير متطرّف من اللاعقلانية . بالضبط هذا ما يبينّ ـ من جهة أخرى ـ القرابة التي توحّده بالنيوهيغليين : هم أيضاً يراعون اللاعقلانية ، ويريدون فقط تجنّب نتائجها المتطرفة . هاتان الطريقتان في « مكافحة » اللاعقلانية تكشفان ضعفاً واحداً ، عجزاً فكرياً واحداً ، لدى فئة المثقفين الألمان الخاضعة تماماً لنفوذ هذه اللاعقلانية والمفتونة بها تماماً ، ولكنها تريد رغم كل شيء أن تتلافى عواقبها القصوى (الفاشية الهتلرية) وأن توجّه في « طريق منظّم » أزمة ما بعد الحرب دون ان تكبح بأي شكل النوازع الرجعية أو حتى أن تُضْعفها ولو قليلا . النهاية التي أنهت حقبة فايمار بيّنت بوضوح أن الأمر كان مستحيلاً ، سياسيا . هذه الحالة المزرية تنعكس في جوهر وفي مصير النيوهيغلية .

إن النيو هيغليين يضعون بعض التحفظات إزاء النيوكنطية ، ولكنهم في الوقت نفسه يلحّون أكثر بكثير على الاتصال الذي يصلهم بكنط وبالنيوكنطية . غلوكنر يذهب حتى كتابة : « هذا قد يَظهر مفارقاً : في أيامنا ، معضلة هيغل هي في ألمانيا معضلة موضوعها كنط »[17] . ومن هذه الحيثية ، إن كتاب كرونر الكبير ، الأساسي الفائق الأهمية بالنسبة للنيوهيغلية (من كنط إلى هيغل ١٩٢١ - ١٩٢٤) لا يفعل شيئاً آخر سوى أنه يحقّق عيانياً البرنامج الذي وضعه إينغهاوس من قَبل : يحاول برهنة أن فلسفة هيغل مشتقة من فلسفة كنط بحكم ضرورة داخلية وبدون قطع مع نقطة انطلاقها . «يجب القبض على المثالية الألمانية من كنط إلى هيغل بوصفها كلاً في تطوره: بوصفها خطاً وحيداً ينطلق في منحنٍ مهيب حسب قانون داخلي لا يتعبّر إلاّ في نفسه. . . يجب تبيان كيف تخرج الفلسفة الهيغلية للروح من النقد الكنطي للعقل»[18]. ويضيف أن «خلفاء كنط الكبار ذهبوا أبعد منه لأنهم فهموه»[19]. هكذا، بالنسبة لكرونر كما بالنسبة لإينغهاوس، إن وحدة الفلسفة الألمانية الكلاسيكية (فيخته، شيلنغ، هيغل) ليست سوى بسط العناصر المحتواة ضمناً في التصوّر الكنطي.

وكرونر يطبّق هذا المخطط بشكل منسجم . فهو ، مثلاً ، يُخرِج في خط مستقيم المنظومةَ الهيغلية من فلسفة شيلنغ . ولما كان مستحيلاً لزوم الصمت عن القطيعة السافرة بين شيلنغ وهيغل في

---

١٧ ـ محضر المؤتمر الهيغلي الأول ، نفسه ، ص ٧٩ .
١٨ ـ ر . كرونر ، من كنط الى هيغل ، نفسه ، م ١ ، ص ٢١ .
١٩ ـ نفسه ، ص ٢٧ .

فينومينولوجيا الروح ، فإن كرونر يُؤَوِّل مع ذلك مسيرة هيغل إلى الأمام على أنها . . . عودةً إلى كنط وفيخته . هكذا ، حول فينومينولوجيا الروح ، يصرّح كرونر : « هيغل يجدّد ذاتويّة كنط وفيخته رافعاً إيّاها إلى مستوى المثالية المطلقة الذي بلغه شيلنغ . . . إن الفينومينولوجيا تعارض من جديد منظومةَ الهويّة الشيلنغية بفكرة النقد الكنطي للعقل وبفكرة المذهب الفيختي للعلم : فكرة « نظرية المعرفة » . »[٢٠] . هذ لا يتّفق مع الواقع التاريخي في شيء . هيغل يجهل كل شيء من نظرية للمعرفة بالمعنى الكنطي . هيغل يرفض بالمبدأ فحصاً لقدرة المعرفة يكون سابقاً للمعرفة نفسها . يجب النزول في الماء لتعلّم السباحة ، يقول هيغل ، وهذا معناه تقريباً أن صوابَ وخطأ المعرفة ، القدرةَ المتفاوتة الحجم على المعرفة ، لا يمكن ان ينكشفنَ إلاّ في السيرورة العيانية للمعرفة . عدا ذلك ، إن فينومينولوجيا الروح لا تحوي أقل أثر من رجوع إلى ذاتوية كنط وفيخته . هذه الذاتوية هي قاعدة كل فلسفة كنط وفيخته ، في حين أن دور فينومينولوجيا الروح ، في ما كان آنذاك منظومة هيغل ، هو ، بعرض تطور الذات ، قيادة الذات حتى النقطة التي انطلاقاً منها يجب إنضاج الفلسفة الموضوعية (المنطق ، فلسفة الطبيعة والروح) ومفهمتها بشكل مناسب . وطبقاً لهذا الدور الطرائقي ، لا تعطي الفينومينولوجيا تحليلَ بنية ، قدرات ، الخ . . . الذات ، كما تفعل نظرية ـ معرفة كنط وفيخته ، بل تاريخَ الذات في سير تطوّر البشرية الموضوعي . إن « خليط » الاعتبارات التاريخية والسيكولوجية والغنوزيولوجية في الفينومينولوجيا ، الذي ينقده هايم ، ليس عيباً ، بل التطبيق الطرائقي المنسجم لقصد مختلف جذرياً عن قصد كنط وفيخته ، وليس كرونر ، مع أحكامه المسبقة وهي أباطيل نيوكنطي ، مستعداً البتّة لمشاهدته وأقلّ أيضاً لفهمه .

لذا ، فالقاعدة الغنوزيولوجية للنيوهيغلية تبقى جوهرياً كنطية . بالتأكيد ، إن الأهداف الفلسفية أو التاريخية التي يعتزمها النيوهيغليون لا تنحصر في هذا . على الصعيد التاريخي ، إنهم يواصلون خط ماينكه . إنّ روزنتسفايغ ، الذي ينضمّ تصريحاً إلى هذا الأخير ، يربط بهيغل القاعدةَ الأيديولوجية للقومية ـ الليبرالية الألمانية ، أي لليبرالية الألمانية القديمة التي انضمّت إلى بسمارك . ففي هيغل ، على حد قول روزنتسفايغ ، وجد القوميون ـ الليبراليون « الأسس الفلسفية لجوهر الدولة ، المصنوع من قسوة وقوّة موجّهتين نحو الخارج » . لا شك ـ وروزنتسفايغ نفسه مضطر إلى هذا الاعتراف ـ في أنهم لم يكونوا هيغليين بحصر المعنى . ولكن « كان هناك اعتقاد بأنه من الممكن استنفاد « محتوى » المنظومة دونما اضطرار إلى التعلّق بـ « شكل » الطريقة . وكان التاريخ يُؤْذِن بذلك »[٢١] . بتمجيده على هذا النحو منظومة هيغل ، أو بالأصحّ محتواها الرجعي ، وبرفضه الطريقة الجدلية رفضاً جذرياً ، يعتقد روزنتسفايغ أنه أسّس استمرارية أيديولوجية في تطور البرجوازية الألمانية في القرن التاسع عشر . هيغل

---

٢٠ ـ نفسه ، م٢ ، ص ٣٦٤ .

٢١ ـ روزنتسفايغ ، هيغل والدولة ، مونيخ ـ برلين ١٩٢٠ ، م٢ ، ص ١٩٨ وبعدها .

يغـدو هنـا ، كما عند ماينكه ، جدّ البرجـوازية الـرجعية الراهنـة ، سلف وشريك بسمارك . بـين النيوهيغليين ، غلوكنر هو الذي يدافع عن هذا الاتجاه بأقصى قوّة . يكتب مونوغرافيات عن فر ت. فيشر وإردمان للبرهنة أيضاً على هذا التواصل في ميدان الفلسفة . بطبيعة الحال ،غلوكنر يرى جيّداً أن فيشر ، مثلاً ، قد انفصل صراحةً عن هيغل . ولكن هذا تحديداً ما يجعله جديراً بالاهتمام في أعين « هيغليين » من طراز غلوكنر . فهو يبدو لهم حليفاً في تصفية الطريقة الجدلية . حسب غلوكنر ، إن كون فيشر قد انصرف عن الجدل هو بالضبط ما أتاح له أن يحافظ على العناصر ذات الديمومة فعلاً في الهيغليانية .

هذا التيار التاريخي يعيد إلى دلتاي . كان هذا الأخير قد « اكتشف » في هيغل الشاب « فيلسوفاً من فلاسفة الحياة ». ونتيجةً هذا الاكتشاف في النيوهيغلية ، هي أن هيغل الشاب يقدّم الآن بوصفه هيغل « الحقيقي » . إن تطوّر هيغل التالي ، إنضاجه للطريقة الجدلية ، يبدوان تصلباً متدرجاً ، شللاً يُنْزِله الفكرُ المنطقي بفتوحات شبابه الكبرى . على هذه المسألة ، هناك بطبيعة الحال فروق كبيرة في درجة اللون داخل النيوهيغلية . كرونر ، مثلاً ، يقتصر بوجه عام على عرض هيغل الحقبة الأخرة ، المهمّ من وجهة النظر التاريخية ، في حين أن ماركوز ، هوغو فيشر ، غلوكنر ، الخ . . . يضعون علامة التشديد ، مع فروق في التأويل ، على لحظة انفصال هيغل عن « فلسفة الحياة » لشبابه . إلاّ أنهم ، رغم ذلك ، يتبعون خطأً أساسياً مشتركاً حين يؤكّدون أن كلّ ما هو راهن ودائم عند هيغل قد خلقه هيغل في شبابه ، في حين ان هيغل حقبة النضج ليس ذا أهمية إلاّ بالقدر الذي فيه احتفظ بهذه العناصر . هنـا أيضـاً ، تعمـل النيوهيغلية بشكل مناهض تماماً للتاريخ . غيرَ مكتفيةٍ بإهمالها التامّ لما يصنع الوحدة الجوهرية بين هيغل الشباب وهيغل الشيخوخة ، أي الطريقة الجدلية ، تنسى التحولات الواقعية التي حصلت في حياة وفي فكر هيغل : إنحيازه للثورة الفرنسية وأزمة فرانكفورت ، الآمال التي كان يضعها في نابوليون ، فلسفة التاريخ في زمن يينا ، التي هي نتيجةُ ذلك ، وأخيراً الانعطاف ـ الممزوج بالقناعة ـ بعد هزيمة نابوليون النهائية . فقط بفهم هذا التطور الواقعي يمكن الإجابة بشكل صحيح عن السؤال الأوّل وتبيان أن هيغل استطاع ، رغم هذه التغيرّات ، إبقاء « منْطِقِ » ـهِ وتحسينه على الدوام دون إعادة النظر فيه أو تعديله بشكل هام . ولكن جدل هيغل غير موجود ، كما رأينا ، في نظر النيوهيغليين .

من وجهة النظر هذه ، غلوكنر يعارض التصوّر الذي لدى الآخـرين عن انحـلال الهيغليانية . هذا ، على حد قوله ، لا يخصّ سوى « هيغل الشيخوخة ، المفكّر المنهجـي الناجـز ، رئيس المدرسـة البرليني»، فيلسوف الدولة المحافظ[22] دلتاي ، بالعكس ، اكتشف هيغل الشاب الذي وجد «امتلاء الحياة المتحرك» ، الذي دفع المفكّر الشاب إلى حلّ معضلات اللامعقول الأزلية». هذا المذهب ، مذهب الشباب لا يمسّه انحلال الهيغلية . «هيغل الشيخ هو الذي كان يعيش آنذاك . وفقط هيغل الشيخ هو الذي مات

---

٢٢ ـ غلوكنر ، ف . ث . فيشر والقرن السادس عشر ، برلين ١٩٣١ ، ص ١٥٥ وبعدها .

آنذاك». بحيث أن مهمة الحاضر، هي أن «يتغلب على هيغل الشيخوخة مع بقائه أميناً لهيغل الشاب».
من هذا التصوّر، ماركوز ، الآتي من فلسفة هايديغر ، يستخلص النتيجة التالية : «بالأساس ، إن دلتاي يستأنف فلسفة الحياة حيث هيغل تركها»[٢٣].

من وجهة نظر فلسفة التاريخ ، هذا التصوّر معناه أن هيغل **يُقرَّب** من الرومانطيقية أكثر أيضاً . الخط النيوكنطي يطمس الفروق بين مثالية هيغل الموضوعية ومثالية كنط وفيخته الذاتية ، والأمر كذلك هنا بالنسبة لكل التعارضات الحادّة التي كانت تفصل هيغل عن شيلنغ ، وخصوصاً عن شلايرماخر ، عن فريدريش شليغل ، نوفاليس ، سافينيي وآدام مولّر . نجد هذا الخط السلاليّ نفسه عند متسغر ، ترولتش ، هوغو فيشر ، الخ . . . على هذه النقطة «مرةً أخرى غلوكنر هو الذي يُبدي أقصى الجذرية : إنه يضع رابطة وثيقة بين هيغل وشلاير ماخر ، اللذين ، في الواقع ، تعارضا بولَع طوال حياتهما . . يصرّح غلوكنر بأن « تاريخاً للهيغلية لا يمكن أن يُكتب بصورة مستقلة عن تاريخ المذهب شلايرماخر » [٢٤] . كرونر نفسه يقع ، كما رأينا على خط كنط . ولكن ، حين بالضبط إبّان مونوغرافيا كرونر الكبيرة يكتب نيكولاي هارتمان تاريخاً للمثالية الألمانية فيه يُبرز بحزم القرابة بين هيغل والرومانطيقية ، نجد كرونر نفسه يُحيّي هذا المؤلف الذي ، على حد قوله ، يكمل مؤلفه بشكل ممتاز .

هذا التزوير التاريخي لولادة وتأثير الفلسفة الهيغلية ، لنقطة انطلاقها ولنموّها ، يخدم أولاً في حذف الجدل حذفاً جذرياً من طريقة هيغل « المفهومة بشكل صحيح » و « المجدّدة حسب متطلبّات الواقع الراهن » ، وثانياً في جعل لاعقلانية فلسفة الحياة هي الأساس المكوِّن للتركيب الجديد الجامع لكل الرجعية الفلسفية الألمانية ، الذي تجهد النيوهيغلية لتحقيقه .

في مدخل تحليلاته عن هيغل ، يفصح كرونر بهذه المفردات عن برنامج هذه العمليّة : « كان المطلوب إصلاح الكارثة التي سبّبتها الـ « بان منطقية » «panlogisme» ، ونسترجع صيغة ي. إردمان . وما كان لهذا ان يتحقّق إلاّ بالتأكيد بقوّة لا على الطابع العقلاني للجدل كما من قبل ، بل على طابعه **اللاعقلاني** » [٢٥] . فهو إذاً لا يصحّح إردمان بتصحيحه جدلياً كلمة « بان منطقية » ، وهي بحدّ ذاتها كلمة ملتبسة مزدوجة ، بل بالتجاثه في تيّار الرجعية الفلسفية الأمبريالية المهيمن : تيار اللاعقلانية . البرنامج الذي يضعه هنا سيطبّق بوعي عبر تقطيع الفلسفة الهيغلية . يكتب كرونر : « **هيغل هو بلا أي شكّ أكبر لاعقلاني** عرفه تاريخ الفلسفة . ما من مفكّر استطاع قبله أن يلقي ضوءاً كهذا على المفهوم . . . هيغل لا عقلاني لأنه يُقيّم عناصر الفكر اللاعقليّة ، لأنه ينزع عقلَ الفكر نفسه . . . إنه لاعقلاني لأنه جدليّ ، لأن الجدل هو اللاعقلانيةُ حتى محوّلةً إلى طريقة و مجعولةً عقليةً ، لأن الفكر

٢٣ ـ هـ . ماركوز ، أونتولوجيا هيغل وأسس لنظرية في التاريخانية ، فرانكفورت على الماين ١٩٣٢ ، ص ٢٧٨ .
٢٤ ـ هـ . غلوكنر ، « الأزمات والتغيرات في تاريخ الهيغلية » ، لوجوس ، السنة ١٣ ، العدد ٣ ، ص ٣٥٥ وبعدها .
٢٥ ـ ر. كرونر ، من كنط الى هيغل ، م٢ ، ص ٧ من المدخل [بان منطقية = منطق عام ، معمم ، مبسوط كونيا وكليا] .

الجدليّ هو فكرٌ عقليّ ـ لاعقليّ ، معقول ـ لا معقول » [٢٦] . ومتابعاً هذه المحاججة : « الفكر ، بما هو جدليّ ، نظرانيّ ، هو في ذاته لا عقلي ، أي أنه يتجاوز الفهم إلى الأعلى لأنـه حيّ : إنـه الحياة فاكرةً نفسها » [٢٧] . ويقول بصدد فينومينولوجيا الروح (تماما بروح فلسفة الحياة الدلتايية الولاء في العصر الأمبريالي) : « عند هيغل ، معضلة المعرفة تتعمّق وتتوسّع إلى أن تصير معضلةَ التجربة المعاشة » [٢٨] هذا ما يَنطق بشكل واضح عن المنعطف الذي يوجّه فلسفة الحياة نحو اللاعقلانية . هنا ، الفرق الوحيد بين كرونر ودلتاي ، هو أن هذا الأخـير يرفض الجـدل ، مستنِداً إلى نقـد ترندلنبـورغ ، ويمضي من النيوكنطية إلى فلسفة الحياة بسلوكه درباً مواربا ًهو توسيع المعضلات الغنوزيولوجية للكنطية ، في حين أن كرونر ينعت الجدل بكل بساطة بأنه لا عقلانية حُوِّلت إلى طريقة . (حيث نرى مرّة أخرى أن الممثلين الأوائل لتيّار رجعي هم على العموم أكثرُ انسجاماً وأكثر نزاهة من خلفائهم) .

لا جدوى من إضاعة الوقت في تبيان أن موقف النيوهيغلية هذا ، لا شأن له مع هيغل . بقدر ما عرف عصرُه أسلافاً لفلسفة الحياة (لا يمكن ان يكون المقصود سوى مدافعين عن « العلم المباشر » ، أي الحدس ، مثل ف . هـ . ياكوبي) ، هيغل كافحهم دوماً بمنتهى العزيمة والقوّة . وما كان ليكون عنده سوى الإزدراء لِـ « تعميق معضلة المعرفة بمعضلة التجربة المُعاشة : بالفعل ، أفليس العنصرُ الأساسي في نظريته للمعرفة وفي فينومينولوجيا الروح ـ وهو بالتالي عنصر حاضر في شبابه أيضاً ـ هو أن كل شعور مباشر أو عاطفة مباشرة ، كل واقعة معاشة ، إنما هي مجرّدة بقدر ما مقولاتُ الفهم وتعييناتُ التفكير مجرّدة سواء بسواء ؟ وإن دور العقل ، دور الجدل الذي يَتمّ بنفسه ، هو بالضبط أن يتجاوزهما كِلَيهما إلى الأعلى كي يكتشف التعيينات العيانية الحقيقية . بالتأكيد ، ما كان هيغل يستطيع بعـد ، أن يرى في اللاعقلانية المعضلة المركزية للفلسفة . بل هو لا يستعمـل هذا المصطلـح إلاّ في مـدلوله الـرياضّي الدقيق . إلا أن تحليله المعمَّم للمعضلات التي تنطرح هنا على المعرفة يكشف بوضوح أنّـه ، في هذه الحالات الموضوعية او الذاتية ـ التي اعتادت اللاعقلانية الحديثة على استثمارها لغاياتها بحيث تجعل منها بنى أساسيةً للكينونة ، « ظاهرات أولية» ، حدوداً « أزلية » للفكر ـ لا يرى شيئاً آخر سوى معضلات ، مهمات ، تنطرح على الفكر العقلي ، على الفكر الجدليّ . إذاً هيغل لا يعتبر « العنصر اللامعقـول » في الرياضيات والهندسة إلاّ « بدايةً ، مؤشراً لِـ عقالة » [٢٩] ، أيْ معضلةً تنطرح على الفكر الجـدلي ، و

---

٢٦ ـ نفسه ، ص ٢٧١ وبعدها .

٢٧ ـ نفسه ، ص ٢٨٢ .

٢٨ ـ نفسه ، ص ٣٦٤ .

٢٩ ـ هيغل ، الموسوعة ، الفقرة ٢٣١ .

[أورد لوكاتش هذا الشاهد في الفصل الثاني ، الفقرة آ : ملاحظات تمهيدية على تاريخ اللاعقلانية الحديثة ، بداية الفقرة . (انظر المجلد الأول) : المعضلة بين الجدل واللاعقلانية صادفها هيغل اول ما صادفها في الهندسة والرياضة . . صادفها على قضية العدد الذي لا يقاس ، « اللامعقول » ، الأصم . =

« لاعقالتُها » (هيغل يلاحظ عكساً للمعنى في المفردات الدارجة) يجري تجاوزها على نحو طبيعي بواسطة الجدل . إذاً ليس من شيء أكثر غرابة عن هيغل من تمجيد اللاعقليّ كما يعمل النيوهيغليون . لذا فتأويل هيغل من قِبل كرونر أمر لا يدافَع عنه ، أمر مناهضٌ للعلم . إنه تزوير المواقع العلْمية للفلسفة الهيغلية . وهو بالتالي يميِّز جيداً الاتجاه الأساسي للنيو - هيغلية : إنها استسلام أمام التيار الرئيسي اللاعقلاني في العصر الأمبريالي ، أمام التمهيد الأيديولوجي للفاشية . العنصر الأصيل الوحيد في مسيرة كرونر ، هو أن اللاعقلانية عنده لم تعد ، كما عند دلتاي ، تُقدّم بوصفها حركةً مناهضة للجدل : كرونر بكل بساطة يماثل الجدل باللاعقلانية .

تلك بلا أدنى ريب قرينة تعمّق للأزمة . سنحت لنا فرص كثيرة ملاحظة أن اللاعقلانية هي إجابة - زائفة عن مسألة واقعية تضعها الحياة ، أنها تحوّل بعض عناصر هذه المسألة الواقعية إلى جواب شامل وباطل ، إلى جواب رجعي . على الصعيد الفلسفي ، هذه العملية تتحقّق في أغلب الأحيان تحت شكل رفض للجدل ، إذْ تلك هي أنجع وسيلة كي تحُوّل في اتجاه رجعي الحركةُ الحقّة الأصيلة إلى الأمام التي تحويها هذه المسألة (الواقع) . فقط في سنوات الأزمة ، حول ١٨٤٨ ، يتكوّن عند كيركغارد جدل - زائف موجّه بشكل لاعقلاني ضد الطريقة الجدلية . كرونر ، بالطبع ، يكلّف نفسَه عناءً أقلّ . إنه يكتفي بتسمية لاعقلانيته الخاصة ، التي لا تتخطّى المستوى الوسطي لفلسفة الحياة ، جدلاً ، إن محتوى فكر كرونر لا يذهب أبداً بعد فكر سابقيه من أنصار فلسفة الحياة . الأمر الجديد هو فقط - وهذه قرينة أزمة - « إتيكيت » الجدل .

هذه المجاهرة اللاعقلانية بحزم من جانب كرونر هي ذاتها جديرة بالملاحظة نظراً لأنه بالحقيقة ينتمي إلى الفئة المعتدلة من النيوهيغلية . هذا النزوع يظهر بصورة جذرية أكثر أيضاً عند غلوكنر ، الذي لا يرضيه تحليل كرونر تماماً : يجد أنه لا يذهب بعيداً بما فيه الكفاية في هذا الاتجاه . « إن لاعقلانية هيغل لم يتجاهلها كرونر ، بل بالعكس أكدها بقوّة . إلاّ أن هذا الأخير إنما فقط حلّلها ضمنياً إن صح القول :

= الهندسة géométrie ، « قياس الأرض » ، علم موضوعه دراسة الامتداد في وجوهه الثلاثة : خط ، مساحة ، حجم . « قابل للقياس » commensurable » = « له قياس مشترك مع الوحدة » ، متناسب ، متقايس . وهناك نوع من ترادف بين عقل وحساب ، رياضة ، قياس . (نوع من » ! المسألة قائمة : وحدة وفرق ، او فرق ووحدة . . .) . منذ زمن فيثاغور ، نسبة قطر المربع الى ضلعه (اذاً العدد جذر ٢) - وكذلك نسبة محيط الدائرة الى قطرها (Pi) - هذا ظهر مفارقة ، فضيحة : عدد ، كم ، وغير قابل لأن يقاس ، « غير معقول » ! علما بأن هذه هي الحالة العامة ، بينما الحالة المعاكسة - « الطبيعية » ظاهرا - هي الخاصة ! . . . وهذا الأمر ، حسب هيغل البادىء ، هو مدخل جيد ينقل من « العقل - الفهم » الى عقل أعلى أو أعمق او أبداً .

جدلية الرياضيات استحوزت على انتباه انجلز ولينين . أما ماركس فلم يكن بعيدا أن يصبح عالما من علماء الرياضيات .

لسوء الحظ : الماركسية الوضعانية وغير الجدلية التي سادت لم « تنصف » الرياضيات . وهذا الاهمال للرياضة هو أحد وجوه إهمال الجدل ، المنطق ، العقل].

بوصفها عنصراً في الطريقة الجدلية »(٣٠) . أما غلوكنر فهو يضع البرنامج التالي : « غرضي أن أجعل واعيةً بكيفية أكثر دقة مما عند هيغل اللحظات اللاعقليّة في كل فكر عياني . بودّي أن أبينّ أن هذه اللحظات يمكن أن تُربط على نحو آخر غير ربطها بالجدل لإعطاء طريقة فلسفية علمية »(٣١) . عقب ذلك يريد غلوكنر تجاوز « بان منطقية هيغل » المزعومة بـ « بان مأساوية pantragisme ».الدراسات عن هِبل Hebbel هي التي نشرت هذه الصيغة التي ظهر محتواها الجوهري، بين الهيغليين تحديداً، من زمن ثورة ١٨٤٨ . (فلهلم يوردون وروجه في فرانكفورت، فر. فيشر في ذكرياته عن مكوثه في شتوتغارت). هذا المحتوى الجوهري، هو، من جهة، أنه يجب التعرّف في كل «مأساة» من التاريخ على قرار «أزلي» من القدَر (بالتالي، إن هلاك بولونيا الإقطاعية أمرٌ نهائي ، لا يستطيع شيء أن يصحّحه ولا حتى مولد ثورة ديمقراطية فلاحية) ، وأنه ، من جهة أخرى ، في أية مناظرة تاريخية ، يجب الاعتراف للرجعية بنفس التبرير الذي للتقدّم . تلك إذاً بداية تصفية فكرة التقدم التاريخي الهيغلية .

بالواقع ، فكرة التقدّم هذه لم تكن البتّة « بان منطقيّةً » ذاتَ تفاؤل أبيض . بالعكس . مع بقائه متمسكاً بفكرة التقدّم في تطوّر البشرية ، كان هيغل يرى جيداً أن هذا الطريق مؤلف من سلسلة متصلة من مآسي الأفراد والشعوب . هيغل إذاً لا يُشكّك بتاتاً في وجود المأساوي ، إنما فقط يضعه في المكان العائد له في السياق الإجمالي للتاريخ . (لقد حاولتُ أن أبينّ في كتابي ، **غوته وعصره** ، أن هذا التصوّر على ارتباط وثيق جداً بالفكرة التي هي في أساس **فاوست**، وأن هيغل وغوته، على هذه المسألة، يتبعان نفس الاتجاه).

بالمقابل، إن المؤلفين الذين أتيتُ على ذكرهم ، هيغليين أو هيغليين قدامى ، يحاولون التقرّب من لا عقلانية شوبنهاور المناهضة للتاريخ ، حيث ظِلّ المأساويّ « الكوسميّ » يُظهِر كلّ تفكير عن تقدّم اجتماعي أو تاريخي بمثابة « كُفْر شنيع » . وحين يستأنف غلوكنر هذه الأفكار ، ثمة هنا أكثر من تطبيق فلسفي لتصوّره للتاريخ ، الذي نعرفه . هذا معناه أن النيوهيغلية تنضمّ إلى ميول فلسفة الحياة التي وجدت تعبيرها بادىء ذي بدء في « الحبّ المشؤوم » عند نيتشه ، ثم في « مأساة الثقافة » عند دلتاي ، لتصل ، عن طريق شبنغلر ، إلى علَمية هايديغر الوجودية ، التي هي أيضاً ، بطريقتها ، « بان مأساتيّة » . الاتجاه الذي يجد تعبيره هنا واضح لجميع الذين يعرفون جيدا الفلسفة الألمانية لأمبريالية ما بعد الحرب : هذا معناه أن النيوهيغلية تقترب من رؤية العالم العدميّة التي يدافع عنها هايديغر أو ياسبرس ، التي عرفناها .

هكذا فاللاعقلانية ، المتحجّبة تحت مظاهر الجدل ، تجد نفسها موضوعة في مركز طرائقية

---

٣٠ ـ هـ . غلوكنر ، هيغل ، م ١٠ ، شتوتغارت ١٩٢٩ ، ص ١١ من المقدمة .

٣١ ـ نفسه ، ص ٢١ من المقدمة .

النيوهيغليين . و ، بموازاة ذلك ، يجهدون كي يَصفّوا بعناية ، كلّ جدل ، من هيغل مجدَّد على زعمهم . بعض النيوهيغليين يؤدون هذا العمل بمحاولتهم تقليص جدل هيغل إلى نظرية الأزواج ـ المتنافية الكنطية . تلك حال كرونر بشكل خاص ، فهو يصرّح ، تماماً بروح الكنطية : « الفلسفة لا تستطيع الذهاب إلى ما ـ بعد نفسها . إنها تكتمل في التناقض » (٣٢) . عندذ نيوهيغليين آخرين ، هذا النزوع المناهض للجدل يتأكد بشكل أقوى أيضاً . زيغفريد مارك يصوغ في المفردات التالية موقعَه ، الجدلَ « النقديّ » : « النقدويّة تؤيد ما هو جدلي ، ولكنّها تنفي الجدل » (٣٣) . بموجب ذلك ، مارك لا يقبل « في كلمة ـ حدّ « التجاوز »(Aufhebung) الهيغلية سوى « الإبقاء (Erhaltung) والرفع (الرفع إلى أعلى)(Erhoehung) . أمّا لحظة الـ «tollere»(enlever ، رفع ، نزع ، حذف ، خلع ، سلب) التي تعني « نفي النفي » ـ فهو يرفضها . لنلاحظ مروراً ، كي نبينّ بمثال فادح إلى أي حدّ يجهل ويتجاهل النيوهيغليون هيغل ، أنّ في التحديد الهيغلي للتجاوز ليس الـ tollere البتّة مماثلاً لِـ « نفي النفي » : عند هيغل النفي (السلب) هو اللحظة المحدِّدة المقرِّرة لكل تجاوز ، بدونه كل تجاوز يكون عبثاً ومحالاً وحماقة ، في حين ان نفي النفي يعينّ مرحلة الحد الأخير النوعية الخاصة بثلاثيّة جدلية . ما يجعل هذا الخلط ذا دلالة مميّزة هو أن مارك ينبذ هنا بالضبط تحديدات الجدل التي هي متجذّرة بأكبر عمق في الواقع التاريخي . إذ يخلط النفي البسيط ونفي النفي ، ينفي بشكل مزدوج كل العناصر التقدمية والثورية في الطريقة الجدلية : من جهة ، وراء الـ tollere ، يوجد الإنعكاس الأيديولوجي لتغيرّ ـ كثيراً ما يكون عنيفاً ـ في التاريخ (جدل الطبيعة لا يهمّ إطلاقا مارك) . من جهة أخرى إن نفي النفي ، حين يُعاد يوضع على قوائمه من قِبل المادية ، يشير كذلك إلى التغير الثوري ـ وكثيرا ما يكون عنيفاً هو أيضاً ـ للبنية الاجتماعية إلى الطريق الذي يتبعه التقدّم خلال التنافيات ، حسب التحليل الذي يعارض به انجلز دوهرنغ ، مستنداً إلى نظريات روسو الاجتماعية (٣٤) . حقيقة أن مارك ، الذي يزعم « تجديد » هيغل ، يستطيع ان يتجاهله الى هذا الحد ، تبين إذاً بوضوح ان المهم بالنسبة له في هذه القضية ليس هيغل بقدر ما هو ماركس نفسه : ما يراد هو « دحض » نتائج الماركسية تحت شكل نيوهيغلي وبواسطة جدل زائف مثلما برنشتاين بالأمس القريب كان قد « دحضـ »ـها بمساعدةِ نيوكنطية مناهضة للجدل بشكل سافر . النزوع الاجتماعي بقي هو نفسه ـ زيغفريد مارك هو أيضاً أشترا ـ ديمقراطي ـ ، فقط الشكل الفلسفي تغيرّ ، مع تفاقم الأزمة ، تشكل الاتحاد السوفياتي والأحزاب الشيوعية في العالم أجمع ، بما فيه في ألمانيا . يُفهَم جيداً أن يكون تيار فلسفي برنامجه التصالح مع رجعية عصره ، مضطراً إلى المرور بهذا . ولكن هذا يبينّ ـ كما على النقاط الأخرى التي جلوناها ـ أن هؤلاء « المجددين » لهيغل يعاملونه كـ « كلْب فطس» تماما كما فعل محقّروه من قَبْل . ومنطقيٌ تماماً أن يأخذ مارك موقفاً ضد « هذيان عربدة » المفاهيم

---

٣٢ ـ ر . كرونر ، تحقق الروح تبنجن ١٩٢٨ ، ص ٢٢١ .
٣٣ ـ ز . مارك ، مرجع مذكور آنفا ، م ٢ ، ص ٩٣ .
٣٤ ـ انجلز ، آنتي ـ دوهرنغ ، برلين ١٩٥٢ ، ص ١٥٧ وبعدها .

الجدلية لـ فينومينولوجيا الروح. إنه يكتب في هذا الصدد : « بوصوله إلى هذه النقطة الذروة ، الجدل ينقلب حقا إلى ضده ، يتحول إلى حماقة ».

عند غلوكز ، هذا الاتجاه يتحوّل إلى لا عقلانية متعمّدة . إنه يدافع عن هيغل ضدّ لوم الـ « بان منطقية » ، ولكن هذا اللوم يبدو له مع ذلك مفهوماً ومبرَّراً بسبب نظرية هيغل عن التناقض : « بالنسبة لي ، ليست نظرية التناقض في عداد العناصر الحاملة لمستقبل التي تحويها الفلسفة الهيغلية »[٣٥] . أجل ، ينبغي الاعتراف بالوجود التاريخي لهذه النظرية ، ولكنه هو ، غلوكنر ، - يضيف غلوكز - ، لا يستطيع أن يقبلها في منظومته . . . التناقض ظاهرة منطقية ذات أهمية مركزية ، وسيكون له محلّه في المنظومة ، لكنه لا يستطيع أن يحدّد الطريقة . هنا أيضا يتجلىّ بكل وضوح طابع النيو هيغلية الذي هو كونه مناهضا للجدل بشراسة في كل المسائل الجوهرية . مع رفعهم القبّعة بشكل غامض في تحية للجدل غير ذات أهمية ، يحبسونه في « منطقة حماية » معزولة بعناية عن الواقع الاجتماعي ، هي المنطق النيوكنطي ، الذي هو محض - ذاتيّ ، بطبيعة الحال (كما كان النيوكنطي الاشتراكي - الديمقراطي ماكس آدلر قد « طهّر » نظرية التناقض من محتواها الثوري) ، ويشكّكون في إمكان تطبيقه على الواقع . لهذا السبب ، غلوكنر يلخّص في هذه المفردات الوجوهَ الايجابية والوجوهَ السلبية لفلسفة هيغل : « محاولة هيغل ، كانت هي التفكير عيانياً ، الفلسفة موضوعياً ، الوجود ماهوياً كفيلسوف (هنا ، غلوكنر يحوّل هيغل كيركغاردياً : فما ينعته بأنه هيغليّ حقاً وحقيقةً هو تحديداً،ما ، حسب كيركغارد ، ينقص ولا بدّ أن ينقص الجدل الهيغلي من وجهة نظر الوجودية الكيركغاردية . هذه المرّة أيضاً ، « ينقذون » هيغل بأسلوب غير مقبول ، قوامه إدخالهم في منظومته بطريقة التهريب محتويات غريبة عنها بالجوهر - ج.ل.) ، الرضوخ للشيء في نفسه ، التموقع في ما وراء الواقعية والمثالية (إذاً اختيار «الطريق الثالث» الامبريالي في الفلسفة ، وبالتالي ، واقعياً ، تبنّي هويةِ مثاليٍّ ذاتيٍّ على طريقة ماخ - ج.ل.) . . . وهذا كله ، هو ما نريده اليوم نحن أيضاً »[٣٦] . لنوضّح أن هيغل حلّ هذه المعضلة على نحو جدلي ، أي بطريقة مغلوطة ، حسب غلوكنر .

إذاً ، مع إغداقها كمية من المدح عليه ، النيوهيغلية « تبيد » جدل هيغل إبادة قطعية كتلك التي كان يحققها بالأمس هايم أو ترندلنبورغ بسجالها العنيف ضدّه . الفيلسوف الحديث الوحيد الذي له موقف إيجابي من الجدل ، نيكولاي هارتمان ، يعطي عنه ترجمةً مصوّفة تماماً ، تجعله هبةً خفيّة من الله للعبقريّ : « لا يمكن أن نفصل عسفياً الجدل عن فكر هيغل . . . فهو ، كأنه هبة من السماء ، من نصيب نفر من الأفراد . وهؤلاء عندئذ يخلقون به أعمالاً يتبعها الآخرون مع فهمها بالكاد ، بناءاتٍ إيديولوجية لا يستطيع الآخرون أن يفكّروها من جديد الاّ بشكلٍ غير حذق ومع سلوكهم سبلاً مواربة .

٣٥ - غلوكنر ، هيغل ،نفسه ص ١٢ من المقدمة .

٣٦ - نيكولاي هارتمان ، هيغل ، برلين ١٩٢٧ ، ص ١٧ وبعدها .

في هذا ، موهبة الفكر الجدلي يمكن أن تقارَن تماماً بالموهبة الفنيّة ، بالعبقرية . ذلك شيء نادر ، أندر من أيّة موهبة ذهنية أخرى ، ولا يمكن اكتسابه بالدراسة . . . »[٣٦] . هذه المرافقة تجعل هي أيضاً من هيغل « كلباً ميتاً » . فجميع الذين قرؤوا حقاً فينو مينولوجيا الروح ودرسوا ، ولو قليلاً ، سوابقَها ، لا يمكن أن يجهلوا أنّ صفة عدم إمكان تعلّمه ، التي يعزوها هارتمان لجدل هيغل ، وواقعة مقارنتها بمواهب الفنّان ، تميّزان بالضبط تصوّر شيلنغ للجدل ، في حين أن طرائقيةَ الفينو مينولوجيا ، التي هي موجّهة بقوّة سجاليّة كبيرة ضدّ هذا التصوّر عينه ، تُعلن بالضبط أن الجدل في جوهره هو في متناول كل كائن . بدون تعنيف هيغل ، يمكن الذهاب حتى القول إن إحدى النوايا الرئيسية للفينو مينولوجيا كانت عرضَ أنّ الجدل يمكن تعلّمه ، وأنه ، مأخوذاً في مجمله ، قد كُتب ـ بين أمور أخرى ـ لتبيان كيف يستطيع الفكر العاديّ العام ان يرتفع بدرجات حتى الجدل . المهم هنا أيضاً ، ليس الاختلاط الكبير الذي يسود في تأويل هيغل ـ فهو ليس مهماً الاّ كقرينة ـ بقدر ما هو الاستسلام الذي يفترضه أمام نظرية ـ المعرفة الأرستقراطية التي تدافع عنها اللاعقلانية . في جميع المعضلات ، إن تأويلات هيغل التي يعطيها مفكّرو ذلك الزمن ، وهم عدا ذلك بالغو الاختلاف فيما بينهم ، تكشف سمة مشتركة : عجز المثقّفين الألمان أمام التحويل الفاشستي للفلسفة باللاعقلانية .

يتبينّ إذاً أنّ الـ هيغل الذي أتت الإمبريالية الألمانية بـ «بعثه» ليس له شيء مشترك ، لا من وجهة نظر تاريخية ولا من وجهة نظر منهجية ، مع اتجاهات هيغل التقدّمية . بالعكس تماماً ، ثم يحفظون بعناية وينمّون بحبّ كلَّ العناصر المحافظة أو الرجعية في منظومته . لقد أتاح لنا عدد من التحليلات التفصيلية رؤية ما الذي كان الضحية الرئيسية لهذا « التجديد » لهيغل : كان الطريقة الجدلية . وليس هذا بتاتاً صدفة . بالفعل ، في الفلسفة الحديثة ، ليس جدلُ هيغل طريقةً بين طرق أخرى . حسب تكوّنه وفي جوهره ، إنه مواصلة ـ في مستوى أعلى ـ مواصلة الجهود التي بذلها خيرة المفكرين منذ عصر النهضة بغية إعطاء أساس فلسفي لعقالة وتقدّم الصيرورة الإنسانية . المستوى الأعلى الذي بلغه هيغل مردّه إلى الحالة التاريخية الجديدة التي كان عليه فيها أن يقبض مفهومياً على العقالة والتقدّم : الحالة التاريخية والاجتماعية المتأتّية من الثورة الفرنسية . هذا يعني ، أولاً ، أنه قبض على العقل في جوهره التناقضي ، أنّه ، بتعبير آخر ، إذْ عارض تقليدَ جميع فلاسفة الأنوار تقريباً ، الذين كثيراً ما ـ ولكن ليس دائماً ـ كان لديهم تصوّرٌ خطّيٌّ ومباشر أكثر مما يجوز بكثير عن الرابطة بين العقل والحياة ، كان يرى في التناقض نفسه الحياةَ الموضوعية التي بها يتجلّ العقل في الحياة . بتبسيطهم وإضعافهم هذه الوحدةَ التي لا انفصام فيها ، وحدةَ التناقض والعقل ، ليجعلوها « بان منطقيّة » ، كان خلفاء هيغل منذئذٍ ينحرفون عن طريقته الجدليّة . مع النيوهيغلية ، كما رأينا ، المجادلة المقادة ضدّ هذا الانحراف تفضي الى مماثلة الجدل واللاعقلانية : إلى تزييف تام لطريقة هيغل التي لا يبقى فيها بنتيجة ذلك أيّ أثر من هذه العقالة التي

كانت إلى هنا باقية تحت شكل باهت. ثانيا ، إن الطريقة الجدلية تعني دفاعاً تاريخياً عن التقدّم . الردّة الفلسفية التي أعقبت الثورة الفرنسية تؤسّس قبضاً على التاريخ صفّيت منه كلُ فكرة عن تقدم ، وبشكل خاص يعلَن كلّ انقلاب اجتماعي مناهضاً للتاريخ.وللإفصاح باقتضاب عن معنى طريقة هيغل الجدلية ، نقول : إنه ، على العكس ـ بارتباط وثيق مع المكان المركزي الذي تحتلّه مقولة التناقض ـ التدليل على أن السبل المعقّدة وغير النظامية التي يسلكها التاريخ إنّما تكشف عن معقوليّته العميقة ، غالباً المخفيّة في المعرفة المباشرة . ولهذا السبب ، إستطاع ماركس أن يؤسّس المادية التاريخية والجدلية ، وهو يرتبط بهيغل . هذا ، بطبيعة الحال ، مع البدء بإخضاع مثاليّته (بما في ذلك النتائج المترتّبة عليها فيما يتّصل بالمحتوى وبالطريقة) ، منظومته الرجعية ، الخ . . . ، لنقد لا يرحم . بيد أن عمق هذا النقد الذي يصيب كل وجوه المذهب ، وطابع الماركسية الجديد كيفاً نسبةً إلى هيغل ، وخلق هذه الطريقة الجديدة ، طريقة المادية الجدلية ، التي تعارض جدل هيغل المثالي ، لا شيء من ذلك كله يحذف وجود هذا الانتساب النقدي لهيغل . إذْ أن المادية التاريخية والجدلية هي تصوّر العالم الذي يجد فيه تقدّم التاريخ وقوانينه التي تُعْرَف بالعقل تعبيرَهُنّ تحت الشكل الأعلى ، التصوّر الوحيد للعالم الذي يستطيع أن يعطي أساساً فلسفياً منسجماً لفكرتي التقدّم والعقل . لقد رأينا أن النيوهيغلية ما هي ـ دون أن تُقرّ بذلك دوماً ـ سوى رأس حربة سجالية ضدّ تحوّل جدل هيغل على يد ماركس . ورأينا كذلك أن الشكل العلْمي لهذه المساجلة لم يكن شيئاً آخر سوى تشويه للفلسفة الهيغلية يصفّي منها الجدل وفكرة التقدم والعقالة . ولذا ، فالنيوهيغلية التي كثيراً ما كانت ، في نواياها الذاتية ، تبدو محاولة لمقاومة سيادة « فلسفة الحياة » اللاعقلانية ، تصبّ في هذا التيار العام الذي يعمل على تدمير العقل في العصر الامبريالي . في هذا المنظور ، ليس تجديد هيغل سوى محاولة تقوم بها بعضُ الشرائح ، الرجعية باعتدال ، من البرجوازية الألمانية ، للوصول الى تسوية مع الأشكال المتطرّفة في الرجعية .

لكن محاولة التسوية هذه باءت بالفشل.إن انتصار الأوساط الرجعية من البرجوازية الامبريالية في ألمانيا قد أدّى في الفلسفة إلى انتصار الجناح المتطرّف لِ « فلسفة الحياة » اللاعقلانية تحت شكله الأسفل ، « تصوّر العالم لدى القومية ـ الاشتراكية » . بطبيعة الحال ، النيوهيغليون حاولوا أيضاً انتهاج سياسة تسوية مع الفاشية المعلَنة . نحو الخارج ، كان لهذه الجهود قاعدة واضحة : كان هتلر مضطراً لأن يُبقيَ ، بشكل ما أياً كان ، نشاطَ الجامعات (ولو بسبب البلدان الأخرى) ، وكان النيوهيغليون معروفين بكونهم على ما يكفي من الرجعية ليستحقّوا السماح بوجودهم من قِبل القومية ـ الاشتراكية المنتصرة . (وحلهم النيوهيغليون « غيرُ الآريين » ، مثل كرونر ، أُرغِموا على الهجرة) . النيوهيغلية بقيت إذاً تعيش حياة منقوصة . بل في غوتنجن ظهرت مدرسةٌ نيوهيغلية خاصة في فلسفة الحقوق (بِنلر ، بوسه ، لارِنتس ، الخ . . .) . ظلّت تصدر وثائق ، مونوغرافيات ، الخ .

النيوهيغليون قدّموا مراراً عروضاً للهتلرية في السلطة : أوصوها بهيغل كإيديولوجي رجعي جدير

بالثقة . سنكتفي بذكر مثال من بين هذه المحاولات العديدة : هربرت فرانتس إستشهد بواقع أن هيغل في إيطاليا هو فيلسوف الفاشية الرسميّ « في حين أنه في ألمانيا يتلقّى حالياً الكثير من علامات العداء : لو كلفوا أنفسهم مع هيغل كل العناء الذي يستحقّه هذا الذهن الكبير ، لما تأخّروا عن فهم أن المفهوم الهيغلي لنظام الدولة يحوي بشكل عميق مفاهيم الحياة ، الجسم الحيّ ، الدورة العضوية ، القومية المكشوفة في الروح ، وهي المفاهيم التي من شأنها أن ترفع بالضبط فكرة « النظام القومي » الحيّة فوق المفهوم التافه المبتذل عن ميكانوية تخطيطية مبسّطة للدولة » [٣٧] . وهاكُمْ كيف تُقدَّم لهتلر باقةً من جميع العناصر الرجعية في المنظومة الهيغلية لدفعه إلى عطف أكبر تجاه الهيغلية !

غير أن هذه المحاولات فشلت . ففي تظاهرة رسمية ، أثناءها رسم روزنبرغ خطاً فصل دقيقاً واضحاً بين « التصوّر القومي - الاشتراكي للعالم » وعروض « المتعاطفين » ، أعلن روزنبرغ أن القومشتراكية لا تعترف كأجداد روحيين ، كسلطات كلاسيكية خاصة بها ، الاّ بـ فاغنر ، نيتشه ، لاغارد ، وتشمبرلين [٣٨] . والحال ، يعلم الجميع أن لاغارد وتشمبرلن كان لهما موقف بالغ العداء تجاه هيغل. الأول لا يعتبره ألمانياً - شأنه شأن غالبية مفكري وشعراء الحقبة الكلاسيكية : «إن أدبنا الكلاسيكي في القرون الأخير . . . ألماني لأنّ بعض مؤلّفيه كانوا ألماناً، لا من حيث هو أدب: من جهة، إنه يستوحي الكوسموبوليتية ، ومن جهة أخرى ، إن المثل الأعلى الذي إليه يطمح مستعار من الإغريق واللاتين . هيغل حوّل الى سكولا ستيقا محتوى هذا الأدب ، طامساً - وهذه واقعة مميّزة - بالضبط أفضل عناصره»[٣٩]. أما تشمبرلين فيرى في هيغل «توما أكويني بروتستانتياً»[٤٠]، وهذه كلمة تعني عنده الكثير، ما دامت روما ، كما سنرى حين سنفحص عمله، تمثّل بالنسبة له «فوضى أو خليط الشعوب» مصدر كل الداء. وبما أنه يعتبر كنط- المؤوّل صوفيًا ، في اتجاه فلسفة الحياة والنظرية العرقية - مؤسّس تصوره الخاص العرقي للعالم، فهو بازدراء أطروحة التواصل في التطور الفلسفي الذاهب من كنط إلى هيغل . «كنط هو أبرز مدافع عن الحلول العلْمية المحض. غير أنّ كُوَيْتِيين جهلة أو فاسدين ما زالوا يخدعون الجمهور بتأكيدهم أن هناك رابطة عضوية بين فلسفة فيخته وهيغل وفلسفة كنط، الأمر الذي لا يسمح لنا بعد الآن بأن نفهم حقاً وأن نعمّق جدّياً تصورنا للعالم. . . .».

روزنبرغ يقلّدهما معارِضاً هيغل بعنف [٤١] . يفصح بوضوح عن الدافع المقرَّر الذي بسببه تنبذ الرجعية المتطرّفة هيغل : لهيغل علاقةٌ مع الماركسية . هذا التصريح يحوّل دفعة واحدة الى عدَمٍ ، جميعَ

---

٣٧ - هـ . فرانتس ، من هردر حتى هيغل ، فرانكفورت - على - الماين ١٩٣٨ ، ص ١٤٩ .

٣٨ - روزنبرغ ، تكون الفكرة ، مونيخ ١٩٣٦ ، ص١١ وبعدها .

٣٩ - لاغارد ، ثلاث مقالات ألمانية ، لايبتسيغ ، ص ٢٠٤ وبعدها .

٤٠ - تشمبرلين ، أسس القرن التاسع عشر ، طبعة شعبية ، ص ٨١٦ و٩١٨ .

٤١ - روزنبرغ ، أسطورة القرن العشرين ، مونيخ ١٩٣١ ، ص ٥٢٥ .

محاولات التسوية التي قام بها الاشتراكيون ـ الديمقراطيون منذ برنشتاين حتى زيغفريد مارك ومحاولات نيوهيغليّي ما بعد الحرب على حد سواء : إن « منظّر » القَوْمِشْتراكية لا يقبل أية تسوية على هذه المسألة . من جهة أخرى ، إن روزنبرغ ، كما سنرى ، يرفض ، بحزم ، المعقوليّةَ فيما يخصّ التاريخ والنظـريةَ الهيغلية للدولة . هنا ، نلاحظ فشل جميع العروض التي تَقدَّم بها النيوهيغليون للرجعية السابقة للفاشية والفاشية . هذه الرجعية تُتابع طريقها نحو تحطيم العقل تحطيماً كاملاً : إنها تشترط كل شيء أو لا شيء . باستجاباتها للاعلانية فلسفة الحياة ، لم تحصل النيوهيغلية الآ على نتيجـة واحـدة : نزع سلاح بعض المثقفين ، الذين ، لولا هذا « المسند » الايديولوجي ، لكانوا ربّما أبدوا مقاومة أقوى ضدّ التحوّل الفاشي للفلسفة .

ثم تُطبِّق الفلسفة الرسمية للفاشية الألمانية ، تطبيقاً وجدانياً أميناً ، الخطَّ الذي أشار به روزنبرغ ، وهو خط رفض لهيغل . ألفريد بملر ، الذي عُيِّنَ مباشرةً بعد استلام هتلر للسلطة أستاذاً للتربية السياسية في جامعة برلين ، يعرب بوضوح عن هذا البرنامج في خطابه الافتتاحي : « النقد المنهجي للتقليد المثالي هو إحدى مهامّنا في المستقبل» [٤٢] . مستخدماً أعمال ما ينكه وروزنتسغايغ وغلوكنر السابقة ـ أجل ، ، مع تأويلها ضدّ معناها الحقيقي ـ ، يكافح في هيغل فيلسوفَ القومية ـ الليبرالية الجديرة بالاحتقـار : « القومية ـ الليبرالية ، التي كانت إيديولوجيّتها قد تأسّست على يد هيغل ، كانت الشكل الأحدث الذي اتّخذه هذا التركيب للأنوار والرومانطيقية الذي كانت رسالة نيتشه أن يحُطِّمه » [٤٣] . وحين نيتشه يتعرّض بحقّ لدولة زمنه ، فهذا لأنه ، حسب بملر ، « إذْ كانت ترشدُهُ غريزةٌ أمينة » ، فقد كان يعتبر « دولة هيغل التامّة دولةً ثقافيّةً . . . . ما يكافحه نيتشه ، هو روح فايمار المتجسّد في الدولة » [٤٤] . بالطبـع ، كل الفاشست الألمان متضامنون مع بملر في هذا النضال الذي يزاوله ضدّ أي نوع من رابطة بـين دولتهـم الخاصّة والثقافة .

في ميدان الفلسفة بالمعنى الحقيقي الخاص ، إن الفلسفة الرسمية للهتلرية تكافح أيضاً في هيغل ، الرجلَ الذي أكمل وأتمّ الحركة الكبيرة البادئة مع ديكارت والتي شملت أوروبا كلها . هيغل إذاً هو أيضاً أحدُ هذه المنتَجات الخطِرة المستوردة من الغرب ، التي على القومِشتراكية أن تصفّيها . في كتاب فرانتس بوهم ، وجهة النظر هذه معروضة على النحو الأوضح : « مع ديكارت ، الرجل المنتسب الى الغرب : الانسان الأحد ، المجذّر في شعب ، يحلّ محلّه . . . الانسانُ الأوروبي . . . نتاجُ معقولية غير واقعية ومفصولة عن التاريخ » [٤٥] .

هذا التطور يبلغ ذروته في عيغل : « هيغل يُكمِل ويُتِمّ بكيفية لا نظير لها وعيَ الغرب نسبةً الى

٤٢ ـ بملر ، اتحاد الرجال والعلم ، برلين ١٩٣٤ ، ص ١٣٥ .

٤٣ ـ بملر ، نيتشه ، الفيلسوف والسياسي ، لايبتسيغ ١٩٣١ ، ص ١٣٤ .

٤٤ ـ نفسه ، ص ١٣٣ .

٤٥ ـ بوهم ، ضد الديكارتية ، لايبتسيغ ١٩٣٨ ، ص ٥٥ .

تاريخ الفلسفة . . . . فالتصوّر الهيغلي للتاريخ هو ، بشكل خاص ، الذي أعطى الديكارتية تسويغاً عنيداً ، بعد أن كان النضال ضد الديكارتية قد زاوله خلال قرون خيرةُ الفلاسفة الألمان . كما ، بالعكس ، تصوّرُ هيغل الكليّ - الكوني هو الذي خفّض موضوعات تاريخ الفلسفة الألمانية الى مستوى الفلسفة الغربيّة ودفنها جزئيًا مدّة قرن كامل » [٤٦] . هنا ، هجوم الفاشست ضدّ هيغل يمتدّ منطقياً إلى فلسفة العقل في كل أوروبا . يقاتَل هيغل لأنه أنجز الحركة التي تنفرز عن التصوّر الوُسطوي للعالم ، والتي كان قد دشّنها ديكارت . إنّ النضال الذي يقوم به أنصار هتلر لإبادة كلّ الثقافة التقدّمية الأوروبية يجد هنا صياغته على صعيد تاريخ الفلسفة . بالطبع ، ليست لايديولوجيي الفاشية في هذا الأمر أية أصالة . لقد عرفنا التقليد المناهض لهيغل والذاهب من شوبنهاور الى تشمبرلين . ولكنّ حقيقة أن النضال ضدّ هيغل مضطرٌّ إلى الصعود حتى ديكارت ليست جديدة ، هي كذلك ، في الفلسفة الرجعية : شيلنغ الحقبة الأخيرة كان البادىء ، وخلفاؤه كانوا إدوارد فون هارتمان ومدرسته . الهجمات التي يشنّها بوهم ضد فكرة التقدّم تبينّ أننا ، بذهابنا الى عمق الأشياء ، نجد هنا أيضاً معضلات سبق لنا أن أبرزنا أهميتها المركزية : « التقدم ، هو التنامي المتدرّج لما هو موجود من الآن . وهذا معناه إنكار كل طابع خلاّق عن الصيرورة التاريخية وحرمان المستقبل من حقوقه بتسبيق فظيع » [٤٧] . كما الحال دوماً في المساجلات التي من هذا النوع، بوهم يتجاهل المفهوم الهيغلي للتقدّم التاريخي والجدلي (وبالأحرى المفهوم الذي تعتمده الماركسية) ويضع في مكان الصدارة التصوّرَ المبتذل للتقدّم بوصفه التصوّر الوحيد الممكن.

هكذا فالنيوهيغلية ، مع هيغلها المكيَّف حسب أذواق الرجعية الامبريالية ، لا تستطيع أن تفرض نفسها ولا أن تفرض القبول بـ « تركيب » جميع التيارات (باستثناء المدافعين عن التقدّم) الذي كانت تطمح إليه . سمحوا لها بالعيش في الزوايا المظلمة من بضع جامعات ألمانية . أما إسهامها في إنماء الفلسفة فهو يساوي الصفر . الفائدة الوحيدة التي يستطيع تطوّرها أن يقدمها لمؤرّخ الفلسفة هي من نوع سلبي : إن تاريخ النيوهيغلية يبينّ كل غرور التسويات الفلسفية ، كل عجز الذين يتردّدون في إبداء مقاومة حازمة ضدّ التيارات الرجعية الرئيسية ، وكم هي قليلة قيمة الخلقات والتحفظات في انقلابات التاريخ . من وجهة النظر هذه ، إن تطوّر النيوهيغلية مليء بالتعاليم لأنه الانعكاس الفلسفي للدور الذي لعبته وستلعبه أيضاً في المستقبل الليبراليةُ المنحطّة على نحو متعاظم (وألوانها) في تاريخ الاندفاع الرجعي، في تاريخ الفَشْسَتَة.

---

٤٦ - نفسه ، ص ٢٤ وبعدها .

٤٧ - نفسه ، ص ٩٩ .

الفهرس

هذا الكتاب

"فلسفة الحياة" هي الايديولوجيا المهيمنة في العصر الامبريالي في المانيا. ليست مدرسة، بل اتجاه يطبع كل المدارس. نفوذها يتجاوز دائرة الفلسفة والجامعات، يمتد على الأدب والجمهور... وهي ظاهرة دولية. في ألمانيا تلعب دورًا رئيسيًا في خلق المناخ الممهّد للنازية.

فما هي "فلسفة الحياة" ومن هم ممثلوها وما هي مذاهبهم؟

دلتاي، زيمل، شبنغلر، ماكس شهلر، هايديغر وياسبرس، كلاغس.... روزنبرغ.

ثم ما هي النيوهيغلية؟ كيف "جدّدوا" هيغل؟ ... وماهو هيغل الحقيقي غير "المجدّد"؟

مسيرة فششتة الفلسفة، وموقع الوضعانية الرديف.

خط لوكاكش: الجدل المادي والتاريخي، "وحدة العقل والتناقض"، أو العقل ضدّ اللاعقل الراكب على خصي العقل.

تحت الطبع: المجلد الرابع (الأخير)

السوسيولوجيا الألمانية، الداروينية الاجتماعية ومذهب العرق والفاشية، لاعقلانية مابعد الحرب العالمية الثانية

دار الحقيقة - بيروت
ص. ب ٨١٤٧

الثمن: ١٣ ل. ل.
أو ما يعادلها